跨文化思想者文库

总主编 张志刚

巫术的踪影

后现代时期的比较宗教研究

A Magic Still Dwells

Comparative Religion in the Postmodern Age

[美] 金白莉·帕顿(Kimberley C. Patton) 木杰明·雷依(Benjamin C.Ray) 主编

戴远方 钱雪松 李林 等 译

朱东华 校



中国人民大学出版社



跨文化思想者文库

总　　序

本文库是为“思想者”而编辑的。

人是有思想的，人人皆在思想。何谓“思想者”其实不必定义。然而，若要追究“为何思想”、“思想什么”、“怎样思想”、“何以接着思想”等，便需求教古今中外的思想巨擘了，因为他们是人类思想的原创者和传承人，他们的成就开启了后人的思路，他们的遗产仍在引导着我们的思维。

心之官则思。心之所同然者何也？谓理也，义也。

——孟子

思为人道。人之所以异于禽兽者，唯斯而已。

——王夫之

人被称为“能思想的存在者”。“思想”本属“存在”，是对“存在”的领会，以深思人何以才能成为真正的存在者。

——海德格尔

一切历史都是思想史，也就是说，人类的历史就是思想的过程。

——柯林武德

思想标示着人类精神的觉醒与觉悟，是一代代人继往开来，在寻求最高生存境界的跋涉途中留下的心灵足迹。恰如雅斯贝尔斯所洞察到的，在漫长的人类精神发展史上曾有一个“轴心期”（公元前800年—前200年），那段时间里几种最古老的文明形态虽处于隔离状态，可东西方的先哲圣人却在不同的生存境遇下，几乎同时地阐发了人类所要思索的基本问题。这些问题尽管被揭示于诸种古老的哲学体系或宗教传统，表述于相异的语言、概念和思维方式，可经过比较梳理，今人还是能把握其共有的原义，并将其简明地复述出来的。

> 我是谁？我从哪里来，又往何处去？人有无本性？人性是善的还是恶的？人生有无意义？人生的目的到底何在……
>
> 人类何以生活在这样一个世界上？这个世界是怎么生成的？其生成演变有无目的或规律？为什么人世间既有真善美又有假恶丑……

思想者的生存疑惑是罗列不清的，但可以肯定，上列这些“人之为人”所要思索的基本问题，便是人类思想史的恒久主题；也就是说，在思想史上，变换的是历代思想者及其历史背景或文化氛围，不变的则是“人类思想共同体”对“人性”和“世界本质”的不懈探求。

正因在目前这样一个现代化的甚至“后现代化的”时代仍执著于上述思想史判断，我们志于编辑本文库，其宗旨在于，承接人类思想史上的基本问题和重大课题，关切“全球性的现代文化”与“多元化的文化传统”的紧张关系，从当今人文研究的诸多领域中，精选中外学者纵横于古今东西文化的比较研究力作，以期逐步积累而成“一个跨文化思想者的交流与对话平台”。如此设想，任重道远，我们愿为此付出长期的努力。

张志刚

2005年5月

译者序

按照著文先破题的古例，我们在此也要先就本书的书名唠叨几句。本书的正副标题包含着三个思想要点：(1) 它着意探讨的方法论主题是比较研究；(2) 它的反省、批评和建构均立足于后现代时期；(3) 它强调新比较模式中仍有巫术的踪影。上述三个要点中的第一点表明该书题旨意义深远，因为自从缪勒提出宗教学的学科构想以来，比较方法已然成为宗教研究的基本方法，后人抓住这个“把柄”去评点前贤的成败得失，其撼摇之势真可谓是“牵一发而动全身”。比较方法的“命运”与宗教学学科发展的未来走向息息相关，因此，本书作为美国宗教学界整体努力的成果，其对旧比较方法的反省和对新比较模式的构想，必然会有力地刺激新的研究思路，并有助于培育新的学术格局。

当然，这一切的反省、批评和建构，均立足于后现代时期，因此，如何面对后现代的批评，便成了本书各位作者公有的题域和共享的出发点。按照两位主编的意图，本书主要围绕着这样一个问题来展开：“后”之后是什么？或者，后现代时期的比较宗教研究将走向何方？我们从这种提问的方式和设疑的角度，可以清楚地体会到编著者对待后现代批评的基本态度。一方面，他们吸取了后现代批评的积极成果，对传统宗教学的现代主义信条（如普遍主义、本

质主义等）进行了深刻的反思和批判，并对其所采取的学术立场（如理性帝国主义、神学基要主义以及反情境主义等）进行了解构性打击；另一方面，他们又认真检讨了后现代主义“意识形态”的负面效应和“潜在缺陷”，并试图从现代主义宗教学的废墟中“拯救出”一种新的比较研究的“模式”。在他们看来，这种新的比较研究作为一种“学术上的非确定的程序”，不是一门科学而是一门艺术，不是一种客观的“发现”，而是一种主观的“发明”——也就是说，我们最好是把这种新的比较研究当做一种智力创造的事业，当做一种运用知识进行调解和重述的富有想像力和启发性的批评活动。

显然，与传统的比较观相比，新的比较观更有自知之明。它并不自诩为科学，相反，它甚至还坦言自己有巫术的挥之不去的影子。本书的两位主编在确定书名时，就直接套用了乔纳森·史密斯（Jonathan Z. Smith）在巫术与比较之间所作的关联：巫术混淆主观联系与客观联系，同样，自诩为“科学发现”的传统比较研究其实也不过是对联想律的误用；顺势巫术依据“相似性”联想而建立起来，同样，比较研究也一直是一种收集相似性的活儿，差异性问题已经被忘得一干二净。当然，两位主编心里也很清楚，史密斯所用“巫术”一词带有贬义。史密斯不无讥刺地把比较研究者比作弗雷泽笔下的巫师，目的是要对他们（包括弗雷泽本人）的理论进行解构性打击，从而抹去套在他们头上的科学光环。两位主编显然赞同史密斯对于“巫术”与旧比较模式的关联的说法，但与史密斯有所不同的是，他们还把“巫术”一词用于新比较模式，这时它就不再带有讥刺的贬义了。两位主编的词义“改造”是否持之有故，这是个值得进一步探讨的问题，不过其中有一点是可以肯定的，即他们通过这种词义转换，已经很好地实现了“比较”正当性辩护的角度变换：比较研究不再以“发现客观规律和共同本质”为职志，不再口口声声以“科学”自命；相反，它乃是要在“启发”、“批评和调解”以及“获取知性洞察力”等方面，重新构想比较研究的潜力。

据说，帕顿和雷依在酝酿编写本书时，就曾希望把它当做比较宗教研究者的论坛。为了尽可能广泛听取各方专家的意见和重要观



点，他们召集了一批各有专擅的宗教学者，其中包括：劳伦斯·沙利文（非洲宗教）；洛莉·帕顿（词源学、吠陀经典释读、比较神话学）；乔纳森·史密斯（宗教学理论、犹太教、早期基督教）；戴维·怀特（比较印欧神话）；马尔科姆·戴维·艾恺（佛教研究）；温蒂·多尼格（宗教史）；芭芭拉·侯德莱基（印度教、犹太教）；乔纳森·赫尔曼（中国宗教、神秘主义）；本杰明·雷依（非洲宗教）；温妮弗蕾德·沙利文（美国宗教）；黛安娜·埃克（印度教）；金白莉·帕顿（古希腊宗教）；休斯顿·史密斯（宗教学理论）；威廉·帕登（宗教学理论）。这些学者大多参加了 AAR（美国宗教学会）1995 年在费城、1996 年在新奥尔良举行的"比较宗教研究：当代的挑战和回应"专题研讨会，他们研讨的结果就是新千年伊始推出的这本论文集。

值得注意的是：本书并不是一本普通的论文集，因为其中的论文都有一个基本的关怀，那就是新比较模式的可能性问题。而这个问题的系铃解铃之人就是该文集"前言"和"跋"的作者乔纳森·史密斯。作为新比较策略的制定者，史密斯在美国宗教学界乃至人文学界享有很高的威望。如果没有史密斯，我们很难想像会有这样一部文集出现。美国宗教学界各路人马在 20 世纪末集结并在新比较领域中安营扎寨，在相当程度上是依靠了史密斯的号召力。史密斯的学生、现任哈佛大学世界宗教研究中心主任的劳伦斯·沙利文教授在谈到自己所受的影响时曾说："我觉得乔纳森·史密斯见解精辟、令人鼓舞；他激发我们去采纳一种新的、更具自我批评精神的比较。于是我开始感觉到，认真检讨合法的历史比较，必然会开启多层次对比的广泛可能性。"圣芭芭拉加州大学的戴维·怀特甚至还套用 13 世纪沙特尔的蒂埃里（Thierry of Chartres）的名言（"OTSOG——站在巨人肩上"），说各位作者乃是站在乔纳森·史密斯的肩膀上（OTSO-JZS）。其实，史密斯并非后现代的批评家，但他前期致力于解构旧比较模式，晚近又倡导"类型学的历史化"、"差异性建构"以及"谱系学研究"，所有这些，都对新模式的建构者们有莫大的启迪。因此，我们也可套用两位主编的话，说我们在

书中不仅时时看到巫术的踪影，而且还常常看到史密斯的踪影。

最后，说到本书翻译的缘起，还有两件事值得一提：一是欧迪安（Diane Obenchain）博士的大力推荐。欧博士在北大哲学系和宗教学系执教多年，着力引介西方宗教学的经典理论和经典著作，嘉惠后学颇多。不久前她又应张志刚教授之请，为北大宗教学研究生推荐美国宗教学界的新人力作。她首先推荐的便是金白莉·帕顿和本杰明·雷依主编的这本《巫术的踪影——后现代时期的比较宗教研究》。该书在她看来，无疑是我们了解近二三十年来美国宗教学研究成果的一个重要窗口。另一件必须提到的事情是张志刚老师所主持的03/04学年秋季学期的宗教学研讨班。一群来自宗教学理论、基督教、犹太教、佛教、伊斯兰教、美国宗教等专业的博士和硕士研究生，在张老师指导之下，认真研读了这本论文集。他们边读边讨论，边讨论边翻译，边翻译边修改，一个学期下来，取得了不小的收获。当然，整本书的翻译和校改持续了一年多；先后参与讨论和翻译的同学有：戴远方、钱雪松、李林、朱东华、肖清和、董晶、钟麒、宫睿、田炜、宋丽莉、肖磊、查纯、魏农、代夙智、邓文庆，最后全书由朱东华负责统稿和校对。作为正处求学阶段的研究生，我们深知与作者相比，本书译者队伍在学识上还有很大差距，我们在跨越语言的差异性鸿沟时，总感到战战兢兢、如履薄冰。我们衷心希望，读者对译文中错译误解之处，给予批评指正。

朱东华

2005年1月

又记：本书译稿交付中国人民大学出版社之后，又承蒙编辑王磊先生提出了一些中肯的修改意见，在此，我谨代表全体译者向王先生表示衷心的感谢。另外，钟麒同学不辞辛劳，为本书编制了英文版对照边码，为读者查考提供了方便。

朱东华

2005年2月

致谢

编者首先要感谢各位作者，因为他们的学术奉献和见解使本文集得以诞生。我们还要向加利福尼亚大学出版社的编辑阿拉法（Douglas Abrams Arava）致以谢意，感谢他一如既往地支持我们的计划；同时要向阿拉法的助手芮德·马尔科姆（Reed Malcolm）致谢，感谢他的辛勤工作。我们的稿本编辑尼科·穆睿（Nick Murray）不惮于琐碎，带着敏锐和精审的眼光，处理了我们这些风格迥异的手稿。制作编辑约翰逊（Jan Apauschus Johnson）耐心而及时地促成了这个计划。谢谢诸位！

最后，我们要对哈佛神学院的院务助理斯达迪尔博士（Dr. Margaret Studier）的利索、细致而不倦的工作表示衷心的感谢，因为正是她汇集整理了手稿以供出版。

金白莉·帕顿、本杰明·雷依

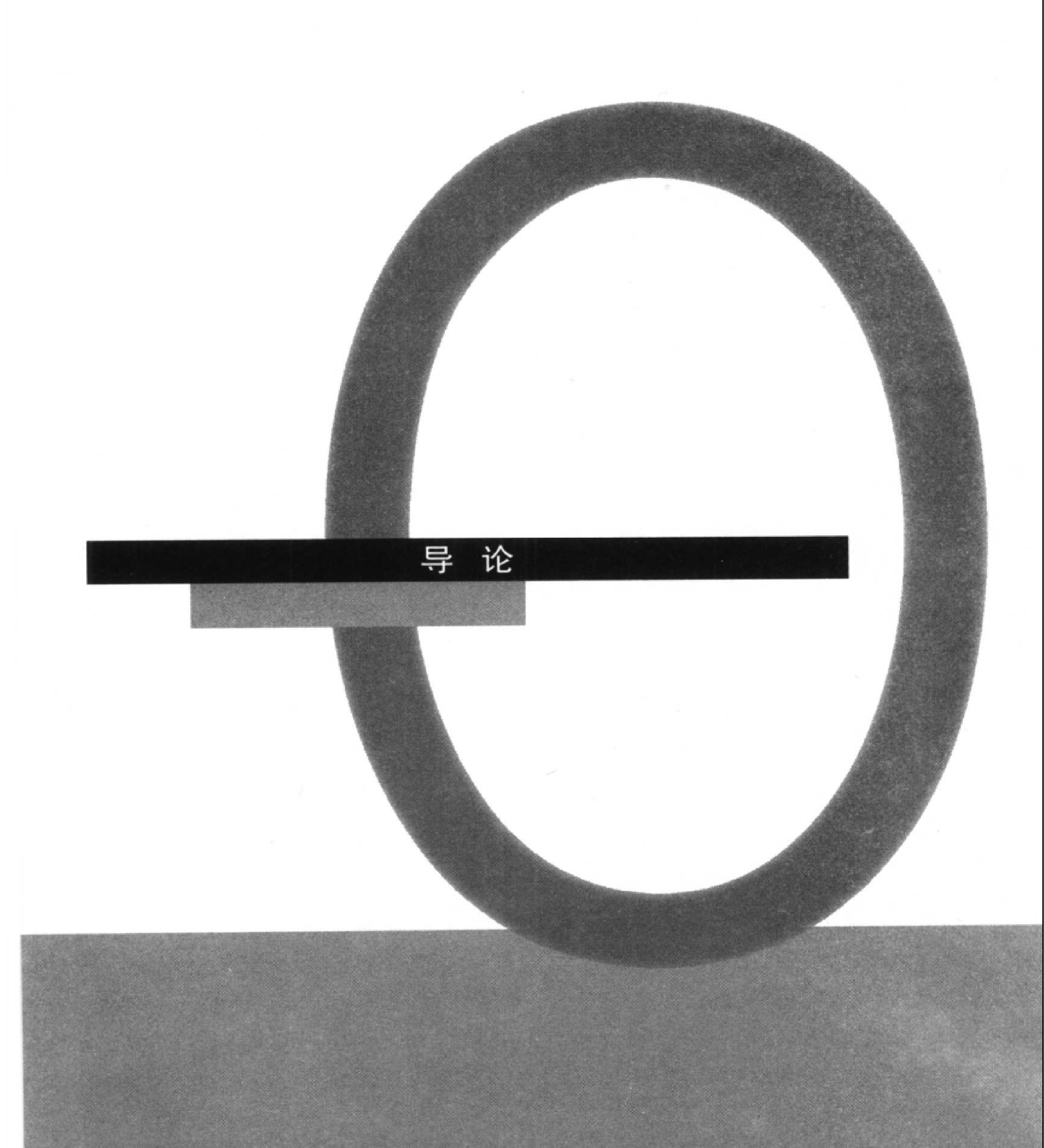


致读者

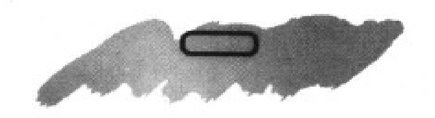
衷心感谢芝加哥大学出版社允许我们重版乔纳森·史密斯的《想像宗教：从巴比伦到琼斯敦》（*Imagining Religion：From Babylon to Jonestown*，1982）一书中的《巫术栖身于比较》一文（见该书第19～35页，或见本文集的“前言”）。

目　　录

导 论







编者序

金白莉·帕顿、本杰明·雷依

1

后现代时期的比较宗教研究将走向何方？本论文集试图化解后现代学者中反对和支持比较研究的人之间看似不可调和的分歧。本书还力图以多种方式表明，一种更为博大的宗教观——它出于不同的目的而从事不同规模的比较——是无可厚非的，是必不可少的。

为了尽可能广泛听取各方专家的意见和重要观点，《巫术的踪影》一书汇集了一批各有专擅的宗教史学家的作品。从他们的论文所反映的情况看，其所探讨的是共同的问题。他们严肃对待后现代的批评，解释它对他们自己的著作所产生的影响，主张或反对这样那样的前提，有的甚至还提出了新的比较途径。[1]尽管他们对比较方法的辩护和运用各不相同，但他们一致主张，比较宗教研究仍然必要、仍然适用。

后现代主义所代表的是对启蒙人道主义的种种批评，因为后者以其整体化的理性主义审视方式为现代主义推波助澜。有许多实实在在的而且往往也是充足的理由，比如理性帝国主义、普遍主义、神学基要主义以及反情境主义等，被用来反对比较的方法。伊利亚德（Mircea Eliade）作为晚近宗教史学界的泰斗，其著作尤其被认为是不可救药的，因为它们实则以普遍而超越的“神圣”观为基

础，而该观念就反映在他所谓的“宗教人”（*Homo religiosus*）这一跨文化的人类原型所具有的仪式行为和神话行为之中。

比较研究的立场一度作为对“其他民族”及其信仰的客观描述、分类和比较的显赫之学而流行。然而，集中的解构分析却“表明”：它说得难听点，只是文化偏见的主观混合物，只能带来曲解；说得好听点，也不过是一种富于想像、富于关联的“游戏”。用后现代思想去检讨宗教表述或宗教世界观，最乐观的看法也认为它是成问题的。后现代主义主张“他者、差异和例外”，摒弃秩序和有序原则，并且因为支持“流变状态”而力图“改变现状”[2]；如果宗教世界观就其主张而言，不具有全球性、普遍性、体系性、明晰性和对称性，或就其形而上学或反形而上学而言，不是“整体化的”，那它便什么也不是。如果我们严肃对待后现代主义的哲学主张，那么，描述完整的宗教系统或彼此进行比较的可能性便要受到永久的危害。

一旦限定于后结构主义或新马克思主义的思想和文学研究，像雅克·德里达（Jacques Derrida）的解构主义那样的后现代批评对宗教学的影响——如同对其他人文学科和社会科学的影响一样——就显得意义深远。语词似乎不再与世界相关，而仅是我们所玩的各种语言游戏中的无根意符或移动筹码。利奥塔（Lyotard）和阿多诺（Adorno）的著作中也暗含着某种政治指控：比较就是抽象，抽象被认为是以统治和消灭为目的的政治行为；跨文化比较变成了地道的帝国主义，会把“生成”比较对象的文化母体彻底删除。

因而宗教传统（尤其是那些没有历史相关性的传统之间）的比较，或者传统内部诸因素和诸现象之间的比较，总会控制它们并最终破坏它们。按照这个逻辑，学术的完整性只存在于那种对于具有独特地位和具有个性的“他者”的反省之中。由启蒙运动滋养的现代主义自信地断言“人事无外于我”，并力图使人类变得可以理解；而一些后现代主义者则倒转了这一格言，以同样的自信宣称“人事皆外于我”，并试图否认“他者”的可理解性，由此引发出文化批判主义和知识相对主义。人类学家詹姆士·克利福德（James Clif-



ford）说："在文化的陈述上，没有办法如外科手术般精确地把事实和比喻区分开。"他的同事斯蒂芬·泰勒（Stephen Tyler）说，3 民族学仅是"一个关于真实幻想的幻想真实"[3]。

对应于晚近的这些发展，宗教学研究领域也已经发生了深刻的变化。除了少数特例外，比较宗教学事实上已经在研究生课程中销声匿迹，因为人们对特定宗教文本和团体进行"专门"研究的兴趣愈来愈浓。这就是乔纳森·史密斯（Jonathan Z. Smith）于 1995 年界定的一个趋势：

> 在 20 世纪 60 年代以前，一般是善意和无比宽容的业余爱好者在从事宗教学课题研究，接下来便矫枉过正了（这是可以理解的）——人们拟定了一套新的标准：要衡量特定宗教传统之水平，一则要靠语言学专业知识的获取，同时还要依据新兴的个性伦理（它表明任何想要一般化的尝试都会损害研究对象的个性）。也许仍要为较普遍的问题费些口舌，不过，这事只在入门课程中才做，至于研究，则不再有了。[4]

对有效比较的可能性的最有力和最令人信服的挑战，或许来自史密斯的"1982 年研讨班"上的《巫术栖身于比较》一文。我们收录此文作为本文集的导论，因为许多作者坦言他们受惠于它，尤其是它对此前人类学或宗教史的比较研究所作的解构性打击。史密斯在文章中说，人文科学的比较研究已经很可疑，它不科学，而且缺乏具体规则。他认为它含有一种像弗雷泽（Frazer）所谓的"顺势巫术"那样的"巫术"，"因为，正如学术实践所表明的那样，比较一直是一种收集相似性的活儿……其做法带有顺势巫术的特点……差异问题已被忘得一干二净"[5]。对史密斯来说，以往比较研究中那种不幸的"巫术"，类似于弗雷泽所谓的原始巫术，即借助于表面相似性而实现观念联合，从而混淆主观联系和客观联系。史密斯发现，宗教史学的那些比较因其具有易混淆、凭印象和不科学的特点，所以是有缺陷的。

鉴于这篇文章的重要性，我们套用史密斯在巫术与比较之间所作的关联，将本书定名为《巫术的踪影》。考虑到史密斯所用“巫术”一词带有贬义，我们在采用这个词的时候，并不表示轻视甚至讥刺，而是要重新构想比较研究的潜力。我们要改造“巫术”一词，来支持和扩展史密斯的下述主张：比较作为学术上的非确定的程序，最好被当做智力创造的事业看待；不是当做一种科学，而是当做一门艺术——一种运用知识进行调解和重述的富有想像力的批判活动。正是遵循这样一种看法，我们的这些论文对“差异性研究”作出了富有启发的探讨；用史密斯的话来说，就是提供了一种跨越差异性“鸿沟”的戏法，目的是要获得知性的洞察力。

本书共分为三个部分。第一部分（即“比较宗教研究：该领域的现状”）的几篇论文，概述了比较研究的现状，尤其涉及后现代主义在方法论上提出的挑战。

在第一篇文章中，戴维·怀特（David White）便提出：人们已经听取了后现代主义的教导，并说“有关我们自己谈论他人的讨论……这样任性的追求已经过时了”。他还说，“我们可以更好地从事我们的行当，即去搞清楚其他的宗教”，尽管这事儿说到底还带有权宜和不究竟的性质。面对着雅克·德里达把西方形而上学作为一种“印欧神话”来批判，怀特却把现代印欧研究领域作为对文化差异、宗教个性和历史变迁的持续回应来加以维护。论文的最后，怀特还援引乔纳森·史密斯的观点（即比较研究乃是一种调和与重述的想像活动），得出结论说，史密斯已经“很好地向我们表明，我们该如何与我们的现代主义先辈们商榷，而无须采取我们那些后现代主义的同辈们的修辞学”。

戴维·艾恺在《有争议的同一性——后现代世界中的佛教研究》一文中十分生动地谈到，以现代宗教现象学为典型的“极其老旧的”分类学中，发生了如同20世纪70年代诸多“理性”楼宇工程一样的“内爆”。他深入思考了乔纳森·史密斯把相似性比较贬为一种弗雷泽式的“巫术”的做法，同时又怀着与戴维·怀特一样的看法，从史密斯的《想像宗教》中解救出了一种新的比较——一

种“想像的和讽刺的并列”（如琼斯敦的集体自杀、新赫布里底的货船祭仪、欧里庇得斯的《酒神的女祭司》中的酒神节），这种并列法为各种宗教情形破除了“独特性”幻觉。艾恺认为，佛教研究为宗教学的专题讨论提供了极佳的范例，因为最近有人抨击这样的观点：佛教是独石，是一种整体化的叙述哲学而不是宗教，其根本的经验趋向是独一无二的。艾恺不仅为“比较”恢复名誉，而且主张在其实用意义上恢复“本质”这个已经被批得体无完肤的词汇，因为其中的一些东西是佛教团体在自我理解时或研究者在研究时所“不可或缺的”。 5

著名神话学家温蒂·多尼格（Wendy Doniger）的论文生动地再现了有关一致性和差异性的反复讨论。她认为，我们在宗教和神话研究中，恢复了一种宽泛的比较研究议程——即使它意味着要从事这样一个简单化的探讨：不同文化在人类问题上殊途同归（即使不完全雷同）。由于认识到了极端普遍主义的还原论，她采取的反驳办法是概括具有讽刺意味的极端唯名论陷阱：即人们可以把情境化的“组”（其中不同的个体对相同的事持有不同的观点）“本质化”为同质的群。多尼格主张，为规避这对棘手的孪生危险，我们要聚焦于个别的见解，用她的话说就是：“我们的跨文化范式要着重考察一种细述我们的跨文化主题的独特洞察力，并集中于系谱的两端（一边是故事，一边是人类），重视个体和人类，同时也不在跳过中间的部分时，过多忽视了那种成问题的文化普遍化。”由此，她就避开了那种准荣格式的普遍主义，采取了某种由各位作者之观点形成的“点画法”（pointillism），因为他们的眼光超越了自己所在的特定时代，能穿越时空与我们交流。多尼格不仅在西方正典的堡垒中，而且在被忽略的旁支和被反对的异端中寻找那样一些观点。由此我们就实现了一个受跨文化启迪的更为广泛的建构。

第二部分是“个案研究：宗教史学的关键问题”，它展示了许多学者对不同宗教传统广泛的案例研究。每个学者都说明自己的作品如何与后现代主义相关，如何将比较方法作为一种有价值的分析工具，用以酝酿具体文化的以及跨文化的范畴。

以学问宏博著称的芭芭拉·侯德莱基（Barbara Holdrege）在她的《吠陀与托拉：超越经典的文本性》中，[6]与她的同事查尔斯·龙（Charles Long）一起提出质疑："在采用'后（post）'这一前缀的各种思想运动之'后'又是什么？"她的斩钉截铁的回答是：在"后之外"还有一片留给比较宗教研究的地盘，她赞同乔纳森·史密斯的观点，用她的话说就是：比较本身就是人类思想的建构性方面，而且是学术方法不可或缺的组成部分。在她的论文中，侯德莱基试图通过强调在现象学著作中出现的问题，和现象学者对差异性、历时维度和文本本身关注的不足来矫正比较方法的地位。以她自己的著作为例，侯德莱基认为比较方法就是对差异性和相似性、对历时变迁以及结构延展予以恰当的关注。

基于史密斯和埃克所检讨过的那种"独特性"幻觉的可疑性，侯德莱基认为比较分析应在后现代事业中获得一个正当的地位，她说：它可以大大矫正占支配地位的策略，经由它，我们的学术研讨中可以特许某些范畴和模型以特权……它是个富有启发性的工具，既可以建立分类方法，又可以批判、解除方法上的暴政。

乔纳森·赫尔曼（Jonathan Herman）是一个研究中国宗教传统的学者，他力图开辟神秘主义比较研究的新方向。在他的论文《情境的幻象：神秘主义比较与后现代主义》中，他谈到了一个特殊的比较计划，即将马丁·布伯（Martin Buber）的《我与你》和道教经典《庄子》这两个不太可能并列的文本并列。赫尔曼有关《庄子》对布伯著作产生影响之方式的探讨，以及反过来，包括后者的对话原则，都提供了一个有效的透镜，通过它，我们可以创造性地再接近原初的中国文本。他表示，在神秘主义实现模式上，《庄子》和布伯有很强的一致性（即莫里斯·弗里德曼所谓的"某种具体而特殊的神秘主义"），足以成为一个单独类型的神秘经验。

与此同时，赫尔曼还注意到：在浅薄、永恒主义和相对主义的事实面前，比较学者经常受到指责，这个事实……表明有一个广泛的预设，即认为属于各种可观察的情境现象明显是互不相干的。赫尔曼提倡这么一种比较方法，它并非始于对神秘主义等范畴之本质



所作的先天设定，而是有机地生发于对特殊情境的研究中；他希望这样的研究能产生出后现代学者所珍视、所期待的那种深刻的相似性以及差异性。

本杰明·雷依（Benjamin Ray）主要研究后现代人类学的一个流行观点——文化个性主义（cultural particularism），审察它的问题并为之提供解决的方法。在《书写文化：人种志的诗学和政治学》（1986）一书中，几个人类学家提出了对文化个性主义的后现代讨论，他们认为，不同的社会在文化方面是独一无二的，因此从根本上不能被外来者理解，也无法互相比较。雷依认为，为反对旧式民族志的实在论，后现代学者错误地树立了自己在哲学上的反实在论（philosophical antirealism）立场和文化唯我论（cultural solipsism）的立场。他们把旧式殖民主义人类学在道德和政治上的失败，当做文化在认识论上不可比较的证据，而认为它们各自建构了具有独特概念的思想领域和实在领域。因此，他们相信自己可以仅"陈述（represent）"其他文化，而不涉足意义和真理的争论。但是描述和解释（interpreting）其他文化的困难与责任始终并存，雷依以伊迪斯·特纳（Edith Turner）和保罗·斯托勒（Paul Stoller）的作品为例，表明人类学家和宗教史学家可以揭示其他宗教世界的实在，但仍旧要涉及意义和真理的问题。雷依的结论是，比较宗教研究应该有理智和道德的双重目的。其目的应在于促进人类的交流，建立宗教之间的桥梁和政治之间的联系。

像其他作者一样，身为法律学者和宗教史学家的温妮弗蕾德·沙利文（Winnifred Sullivan），以乔纳森·史密斯在《地图不等于版图》中的观点为研究起点，即"比较是人类理智的基本特征"[7]。她在《美国宗教天然就是比较的》一文中认为：比较的目标是将形态学（morphology）历史化。与其他作者不同的是，沙利文的专业是基督教和美国宗教。她说，虽然"美国宗教"一度被当成是新教教会在美国的历史，而如今它却与"每一个人相关"：美国土著、西班牙征服者、圣芳济各使团、法国捕猎手和耶稣会士。后现代主义批评"元叙事"（尤其是根源于欧洲的那些"元叙事"）实质上带



有霸权色彩，沙利文含蓄地承认他们的看法，并表明故事的“出发点”如何导致了整个研究的不同：采用纳瓦霍族人或易洛魁族而非清教徒的框架，就会给学者们提供一个看待美国“早期”宗教的视角，这个用以对比象征和神话的视角，圣化了时间、空间、出生和暴力，而不是仅仅关涉浸礼和皈依以及灵魂的事工。沙利文还评论了一个涉及如下问题的议题：在“宗教史学派”中，后现代主义一度被等同于这样的事实，即美国宗教由历史学家研究，而其他宗教被当做非历史的具体体系来研究。她乐于将美国宗教传统纳入比较宗教研究之中，当然这要以美国宗教历史的丰富多彩的性质和多元文化的布局为基础。正如沙利文指出的：美国宗教几乎可以被看做……比较宗教研究中的一场人控试验。

作为当代千变万化的美国宗教景观地图的主要绘制者，黛安娜·埃克把自己描述为一个穿越边界者，甚至是一个非法入侵者，一个徜徉于印度宗教传统、基督教神学和美国宗教史学领域的学术和宗教生活之中的人。她注意到了美国和整个世界的“新的地理宗教实体”（new geo-religious reality），即在休斯敦的圣经带（Bible Belt）上出现了清真寺，正如在穆斯林的巴基斯坦有了基督教堂。她还指出，世界宗教地图上的这些重大变化要归功于移民、文化同化以及最重要的由宗教交流和对话带来的巨大机遇（如犹太教徒践履佛教的冥想，天主教徒诵读《梵歌》，跨信仰的修院交流等）。

这些新的事实同时给比较宗教研究带来了紧迫的课题。埃克质疑说，像美国佛教这样“混血”、杂糅的宗教形式，是否应当被坚持传统概念的纯粹主义者轻易地撇在一边；也许从历史角度看，这些新的范式反而更典型，而不是不典型。正如后现代主义思想把实在表现为非凝固、不可具体化和不可归类的事件流一样，埃克也力谏学者们在关注世界宗教传统时，不要把它们看做流传于几代人之间的固定体系、文本及注释的“框框”，而要看做不断汇合、重新聚拢并永恒流动的河流。她描绘了边界在“殖民主义的世界性反冲”过程中的硬化和软化。她回顾了自己的著作《巴纳拉斯：光明之城》[8]，其中她承认自己使用了各种阐释方法以及“没有一个印



度教教徒”可能会采用的声音，但她认为自己还是清楚表达了印度教徒自己可能具有的对印度教生活的理解。

这就包含着佯谬。作为学者，我们不一定要以“他者”身份说话甚或为“他者”而说，但我们又必须首先转变身份。最终埃克要求在比较宗教研究中“以对话为方法”。这个方法既由后现代主义又由它的批评者引出，它需要相互依存和批判的意识，特别是与“他者”的互动；这正如她所言：用足够的仔细和持续的方法可以看到甚至清楚地表述他者的观点——无论那些先于我们的还是在我们之中的不同声音。逐渐地我们将变成双语的或多语的……

本书第三部分也即最后一个重要部分——“一种修正的比较：重新为比较研究正名”——包括若干综合性论文。与之前的论文相呼应并在某种程度上以之为基础，这部分论文维护一种修正的比较方法的可能性。这种“新的比较宗教研究”从文化的特异性中生发出来，可能以（也可能不以）贯穿世界诸宗教传统的共享的本体论为出发点。这种方法的设想是要用跨文化范畴作为想像的工具，促使我们在更深层次上去理解各种传统，并且（不无佯谬地）是在更大程度上采用它们自己的术语。在《杂耍火把——为什么我们仍需要比较宗教研究》一文中，金白莉·帕顿（Kimberley C. Patton）向运用于宗教学的后现代思想的一些重要前提发出挑战，并且捍卫比较事业。她指出了在她试图解决古希腊圣像学中“仪式的佯谬”时，比较方法如何成了她的研究工具。帕顿反对那种以为比较本身势必要抽象化和虚无化的后现代观念。她在探讨那种对于条理化纲要的后现代质疑时，指出了它本身乃是反其道而行地继承了第二次世界大战的影响，其作为那样一种冲突，乃是受“重大计划”和“最终解答”的激发。至于说到本体论问题，她对后现代主义者将宗教建构为一种永远是或主要是“地方性”和“政治性”关注的东西，而仅仅让形而上学或神学的问题充当幌子的做法表示质疑。她问道：如果我们对各种宗教传统声称为真的的东西持一种冷漠决绝的态度，那么我们对他们如何工作的描述尽管“厚重”，怎么可能是可信的呢？最后，她用罗伯特·卡艾里（Robert Kiely）最近对

宾根（Bingen）的希尔德加德（Hildegard）的讨论作为火力点，质疑后现代主义将“边缘化”（“marginalization”）用于宗教文本时产生的困窘。帕顿反对那种因很难正确运用比较方法而完全放弃它的做法。

和许多后现代主义者一样（但出于完全不同的理由），休斯顿·史密斯（Huston Smith）也为启蒙运动的思想遗产感到痛心疾首。他认为，世俗的发展主义历史模型一向危害严重，它一举摧毁了我们宗教的关键概念、启示以及超验之物。即使我们赞成启蒙运动的无神论，我们又怎能假惺惺留给学生这样的印象：我们这些受启蒙引导的课程向他们表明了宗教客观上是什么？史密斯认定，他所谓的两个“半拉子真理”，在贬低比较宗教研究的人这里已然变成虚饰的“真理”。首先，思考总是植根于文化—语言的情境中并受其影响，这的确是实情；但由此辩说那些情境是相互绝缘的，除了从其内部我们不可能理解它到底是怎么一回事，这则走得太远了。其次，史密斯和金白莉·帕顿一致认为，让·弗朗索瓦·利奥塔反对“留恋整个和一个”意义重大，因为——继续用利奥塔的话来说：十九、二十世纪，我们承受的恐怖已经够多的了。史密斯一方面承认全体可能会被误用，而差异也确实有其位置，同时又揭示了如下后现代主义观念的荒谬：全体都是不好的，因为它们制造了恐怖，而相反差异性则是好的，应该得到弘扬。史密斯的结论是，对“全体”［即形而上学、元叙事和整体主义（轻蔑义）］的反抗，已严重影响了真理观，而这种真理观在福柯等人的讽刺性描绘中，不过是权力游戏罢了。史密斯反对这样的指控：相信绝对真理必然走向独断，并且通过挽救我们所研究之宗教的成千上万支持者和反对其有学问的诽谤者，来维护那种可能来自于确定性感觉的精神整体性。

威廉·帕登（William Paden）的文章强调了比较主义的必然性，重申不管是在我们的研究领域还是任何领域，不需要跨情境概念，知识也能取得进展。他写道：无论愿意与否，我们都是借助于范畴而不是借助于对象与这世界打交道的。凡是有理论的地方，凡是有概念的地方，都有比较的程序。帕登认为我们总能改进范畴，



他预示了乔纳森·史密斯跋文中所谓范畴可以修正的观点。在尼尔森·古德曼（Nelson Goodman）“创世”观基础之上，帕登讨论了创世活动“形式”的普遍性，包括分类——这些分类摒除了特定文化内容的惟一性，使创世活动成为可比较的。他全面概括了怎样能够从下述五个方面的因素或功能的讨论中看出比较主义重塑后的意义：其作为观察相似点和差异点之窗口的双重功能；其作为进一步调查和发现之源泉的启发性；其宽泛的模式观；其注重对传统进行有控制、有侧重的考察而不是面面俱到的大规模分析；其在比较者和信徒所见的意义之间所作出的细致（而谨慎）的区分。

11

在其《缩像中的巫术》一文中，洛莉·帕顿（Laurie Patton）力图揭示比较方法和后现代（特别是解构主义者的）方法之间的出人意料的共享假设。尤其是，她考察了语源学在伊利亚德、威·史密斯（W. C. Smith）、德里达以及马克·泰勒（Mark C. Taylor）著作中的运用。在这四种著作中，语源学（特定词语的运用历史）保留了其意义，作者们在此意义上开展他们的智力活动。帕顿认为，这种共同的智力参与显示了他们对一个词语能够跨时间“起作用”的神奇力量的某种潜在和共享的信念。她在阐明比较方法和后现代方法的这种（对有些人而言是令人不快的）连续性之后指出，这种学术探讨中对于个别词语之神奇力量的共同“信仰”，可以看为与礼仪中对缩像巫术的信仰（最近苏珊·斯图尔特和乔纳森·史密斯讨论过这种信仰）相平行。

与劳伦斯·沙利文（Lawrence Sullivan）的对话关注最近来自神经生理研究领域的启发，它表明比较这一智力活动本身似乎是一种原始的视觉-脑皮层功能。沙利文在这次对话中提出，借助于“模式形成”和“连续的因素分解”的孪生认识论原则，人类经验本身在本质上就是可比较的。因此，将宗教研究与那种以文化自足性这一误人的纯粹主义前提为基础的比较方法割裂开来，就等于是舍弃了这样一些方法，这些方法已经合乎逻辑地、无可置疑地提供给了生理学、语言学等形形色色的学科。沙利文尤其强调知觉本身的作用：以为内在意识与我们的世界毫不相干，这样的看法恐怕不

对……比较观念可以从物质世界（如人脑）的诸方面引申出来；人脑经过一定时间后，极有可能把对于材料结构和模式的研究与对于构造和发展过程的反思结合起来。考虑到宗教史比较研究会在人类的关注、想像和趋向方面带来什么成果，我们有理由希望致力于此。

最后，对本书这些探讨而言，乔纳森·史密斯的哪些观点发挥了如此重要的作用呢？作为他对 1996 年 AAR 小组讨论的回复，史密斯在本书的跋文中回顾了他早期论文《巫术栖身于比较》的重要意义。史密斯弱化了他先前对于有效比较方法之可能性的直率评断（和拒斥）。他曾经在 1982 年这样写道：在我所熟悉的比较学文献中，未见有提出从事比较的原则；对其事后评价提出原则的也是凤毛麟角。1999 年他为此类原则做了一些基础性工作。史密斯从比较解剖学以及语言学、传说和考古学等少数成功例子中，看出了宗教学实施“谱系学比较研究”所需要的三个前提条件：（1）与浓厚的理论兴趣的关系；（2）可用数据的丰富性以及数据间“细微差异”的程度；（3）提供“差异性”原则（恐怕还有相似性原则）的相应的比较能力。然后，他着重提出了成功的比较事业的四个“环节”：描述、比较、再描述以及再调整。同时，史密斯认为：比较的终结不可能是比较本身的行为，相反，其目标……就是对例子的再描述（彼此对照），就是对用以设想例子的那些学术范畴的再调整。

意识到本书作者都是各领域研究的专家（不同于他们在宗教比较研究领域的大多数前辈），这一点是十分重要的。他们认为，专业研究者的语言技巧和史学技巧以及多元文化体验都是理所当然的。他们的工作，是通过专心研究原始文本，通过与专域研究专家的跨学科交流，以及与其他宗教研究团体的合作而形成的。涉及神话的比较研究，温蒂·多尼格（Wendy Doniger）用以下方式描述了研究的前景：“研究它们的方法是学习它们，了解构成它们的语言，到更广阔的星群中（它们是其中的一部分）去发现其他神话，把它们放在形构它们的文化背景中去研究——总之，是要尽力发现



它们对创造和支持那些理论的人们有何意义，而不是对我们有何意义。”[9]这维持了专域研究专家的目标，即使它还没有很好地实现。戴维·艾恺强调，近年来，佛教学者一直试图达到这个目标：佛教学者已经通过自己的有益奋斗，摆脱了现代主义梦想的残余（即整体化的叙事和单一化的视角），而达到了对他们所选取对象之多样性与矛盾性的准确理解（人们仍然把这对象称为“佛教”）。

13

如艾恺一样，本书中的比较学者们都是鉴定“差异”的行家；实际上，他们是后现代状况本身的鉴定家，在这种境况中，现代主义思想也同样强大。提到学术环境，艾恺表现得有些乐观：正是在这种学术状况的复杂性、折中主义和讽刺性中，我感到很有理由抱着希望。如果说后现代境况的标志是对强加于“他者”之上的欧洲中心观采取非中心化的进程，那么，这就是我们的作者们从事其工作的氛围。所有人都去过“别处”，通过与“他者”的合作完成自己的工作，并且，所有人都把“别处”的东西带入他们自身以及他们的学术之中，进而重新检讨自己的假设。确实，他们意识到，在20世纪晚期，“他者”不再是“在别处”，而是在我们中间——正如，黛安娜·埃克所说，我们“彼此为他者”。我们在日益不同的教室里教学，致力于与更大范围的“他者”对话（包括成功学者和当地信众）。

鉴于北美学者在第二次世界大战后接受教育（此时专域学术研究在美国快速发展），我们的作者们早就对他们在其中深受教育的、具有整体化和本质化构造的现代主义大厦不以为然了（套用戴维·艾恺的贴切比喻）。现在，有着不同国籍和宗教历史背景的后殖民地居民，可以栖身于专域研究计划的多语言村落中，栖身于世俗大学所建立的宗教系中。艾恺发现，具有宗教比较宏大体系的旧书在布满灰尘的书架上被束之高阁，对此我们中的许多人都有同感。戴维·怀特在谈到其中一本较重要的书时，评论说：“浏览1959年的《诸宗教史》……得出了这样一个结论：该书列述宗教史元叙事的那种时代已过去了。我们的思想变了，正如自那以后，这世界变了。”

大多数后现代批评，都在宗教史学科内产生了持久共鸣，并导

致修正了的比较主义，但又没有消解它那拓展我们理解并促使对人性的更宽广的包容的旧式启蒙目标。多尼格主张："我不愿关闭比较学者的商店，就因为这商店被那些同我或多或少有同感的人们所维护着。"[14] 洛莉·帕顿认为，在拒斥过去那种静止的、归类的比较时，后现代主义也与比较宗教研究者的前辈一样，主张以道德参与世界。乔纳森·赫尔曼（Jonathan Herman）在聆听了文化个性主义者的主张后，指出："严格的比较研究的最大希望在于，比较要在对情境的倾力的——而且我相信是得当的——考虑中进行，但这样做的时候要带着更新了的方法论的自我意识，和对各种相通之处的接受力，这些相通之处或许暗示了表面的差异下所隐藏的关联。"因此，我们的作者在表达他们对后现代批评的感激的同时，还保留了老式人文学目标。

尽管今天的宗教史学家未必都是世俗的人文学者，但是，本书作者们都是致力于从多角度理解人类道德和精神状况的通常意义上的人文学者。他们也致力于比较事业的实用性、争议性和协商性。他们不像他们的先辈，并不把自己看做具有"上帝之眼"的立场——产生整体化主张，"发现"无所不在的神圣实体。他们也不相信后现代主义的实证论形式是惟一的替代选择。怀特指出："通过阅读和解释的认知活动所提供的开放，来掌握一段中间过程——在我们现代主义先辈的普遍主义和某些后现代主义同辈的虚无主义之间的中间过程，比较研究……是可能的。"

在本书中，没有人愿意去追随今天还原主义的后现代主义策略——从宗教感觉真理到仅是力量开发体系的转变，虚弱的幻想，或者人种的社会生物学方法。我们的作者们也不进行神学的辩护。不过，正如金白莉·帕顿指出的那样，比较学者在不同的宗教传统中感受到的相似性，通常对信徒自身来说是真实的：如果人的宗教思想不能平等地起作用，许多传教士神学本应得不到回应，而是在很多情况下严重依赖于新概念的翻译或神圣人物的本土化。

针对那些否定跨文化普遍性理解的可能性和共享美德概念的可能性的人（如麦金太尔在《谁之正义？何种合理性?》中所做



15

的[10]），休斯顿·史密斯举了简单事实加以回答：正是马萨伊（Maasai）士兵这个与他自己完全不同并与他不能沟通的人，在东非救了他的命。麦金太尔关于在今天多元语言、多元文化、后殖民世界也许存在着完全自足的文化的天真假设，当然是哲学家的幻想。麦金太尔试图用这个观点去支持文化主义者关于人类生存的超个性化特征的主张。多尼格指出，这样的观点“似乎否定了同一文化之成员的共享基础，远非将人类作为一个整体”。我们作为具有全球导向的宗教史学家，可以赞成多尼格的观点，即人类无界限，当然，前提必须是在采用“人类”一词时带有其兼容的启蒙意义。

不过，正如乔纳森·史密斯的近著《单调的神性》中所正确主张的：“比较事业谈不上有什么‘自然的’东西。”[11]这意味着，比较学者必须对自己的工作具有敏锐的自我意识，除了人类的“一致性”外，也不忽视差异。威廉·帕登写道：一个新的比较框架将既不忽视类似点，也不过分简单地把它们折合成表面的一致；它既不忽视差异也不夸大差异。他接着又说，新比较主义不可避免地涉及反思因素：对比较学者作为适应某种文化的、从事分类的和有目的的主体角色的自我意识，对选择过程和实践的清醒认识，以及在求知方面的探索意识而非霸权意识。对黛安娜·埃克来说，学术自我反省涉及对学者立场和呼声的自我意识。“无论何时，我说话及写作都必须搞清楚自己现在加入的是哪场争论……正如我的同事迈克尔·桑德尔所说，我们是‘身份多重定位’的个体，我们在不同的情境中说话写作，宗教的、学术的、公共的、家庭的。认识到这一点，是对‘声音’的内涵有所领悟的表现。作为教师及作者，我们必须分清自己讲话时的不同‘声音’，当我们转变航线时，必须发出转弯信号。”

那么，我们这些比较学者，对宗教真理性主张以及宗教共性的存在等问题，究竟应该采取什么样的立场呢？没有人说学者必须机械地赞同或否决。当然，正如休斯顿·史密斯和本杰明·雷依所强调的，对意义和理解的追寻，需要我们对共同感知到的真理作出评

判。但没有人希望将今天的大学改成永恒宗教的神学院。学者们第一个目标就是可理解性，必须对自己能接受的实在观和道德原则有所决断（不管是否已经发现了共享的宗教真理）。

16　我们的作者们认识到，只有通过确认我们相同与相异的文化和宗教信仰，我们才能获得对自己和他人的更深理解。大家都含蓄认同休斯顿·史密斯的观点，即作为世俗大学的成员，他们都致力于“以启蒙为导向”、以价值为核心并关涉道德的教学和研究。这包括探讨宗教性意义，因为它们在人们生活及其在形塑文化体系时发挥的作用方面，具有完全的道德意义和灵性意义。

对研究古代的宗教历史学家而言，当然他们不能与已往的人们或传统进行“历史的”或面谈性的互动。但是，这里确有道德、分析甚至灵性上的因素参与其中——反过来它们也能并会影响历史学家。正如金白莉·帕顿所写：在宗教研究中，我们并不玩纯粹的智力游戏，因为我们在玩这种游戏时，可能会漠然不受影响。乔纳森·史密斯以为比较研究关涉学术挑战，受其支撑，帕顿同时强调了比较研究的风险和收益：我想它现在更像戏法火把，要么我们操纵不好它们，它们将会烧毁我们，要么我们的脸会开始发光。学者分析的概念和术语，不管是现在的还是过去的，都陷入了当代社会的、宗教的和学术的争论，学者们如果想检验它们的价值的话，就必须面对这些争论。例如，温妮弗蕾德·沙利文强调说：“比较视野将会为”美国宗教研究“提供必要的视角”，而这一研究出现在一个高度政治化的背景中，即美国国内围绕着《美国宪法》第一修正案以及宗教在当代美国生活中应有的位置而展开了激烈的辩论。

最后，正如上述议论所表明的，我们的作者意在增进理解的这一主要目标，潜在地关涉更加广泛的理智、道德和意识形态的标准——实质上是关涉西方政治自由主义的元叙事：尊重文化差异，承认他者权利，倾听多方面的声音，发现共享的真理，达到共同的理解，以及发展玛莎（Martha Nussbaum）所谓的“规范性怀疑论”。[12]在后现代学者的语言中，这些目标属于西方有关自由社会、平等人权



和公平正义的整体化视域（我们的比较学者们也处在其中）。对于他们而言，普遍道德原则可以改变，但它们不能出于唯我论的相对主义的理由而遭到否弃。正如这些文章所证明的，相互理解和自我批评的学术目标是处于不同立场的任一学者的工作的基础。 17

我们的作者们不采纳“价值中立”这一现代主义的学术姿态。洛莉·帕顿注意到，比较加强了学者与他们所研究的课题的道德联系，并认为比较趋向与伦理趋向可以合而为一。对本杰明·雷依来说，道德关涉应成为比较研究的目标之一：消除对“他者”的可怕的陈词滥调，以及直面那些影响着我们所研究之社群的道德问题和政治问题。

作者们都会认同，极端形式的后现代主义否定所有“元叙事”和所有本质化、整体化主张，这实在是太过分了。正如批判理论家特里·伊格尔顿（Terry Eagleton）指出的那样，后现代学者提倡平等权利和公正，他们将会拒斥比较学者所揭示的反种族主义或政治解放等整体化概念，不然则仅仅视之为矛盾。[13]实际上，帝国主义和殖民主义的全球性故事是元叙事之一，而后现代学者的批评则把它作为一个基本前提。最后，伊格尔顿提醒我们：“正是凭我们共同的人性，我们才获得了彼此的伦理和政治的主张，而不是出于任何更为狭隘的、家长式的或单文化的理由。”[14]本书作者们重申了古老的人文主义观点，即通过理解我们共享的文化以及宗教信仰和实践，我们才能对我们自己及他人有更加深入的理解。

总之，我们的作者们认为，学者之所以冒险采取比较框架，不是为了在运用某特定理论时得到结论，不是为了对“他者”进行道德判断或取得思想控制，而是要促进彼此的对话，寻求理解。尽管没有一位作者提出过简单的公式或确定的方法（一种失策的策略），他们每一个人都提供了一种经过修正的比较事业观。其作为一种看法，趋向于差异性如同趋向于相似性一样强烈，因其意识到两者都基于学者的选择与假设。这种更新过的、具有自我意识的比较主义，是折中的、克制的，具有对话风格和启发性质；而且它自信地存在于跨学科的专域研究计划，以及世俗学术机构的宗教研究部门

之中。它的最终目的，不是去创造更多的支持宏大理论的神圣之类型，而是去扩大我们的对形形色色的宗教的理解，以及在此过程中，更新我们对于自身以及他者的洞察。

18

一方面，比较宗教研究必须与它的过去达成协议，本文集的作者们认为它可被情境化和重塑，以便形成对宗教观点和实践之独特方面的有意义的洞察，同时他们又认识到，比较是学者自家的发明——创造性洞察和互相理解的“巫术”。

我们在命名这本力图恢复比较方法的集子时（《巫术的踪影》），需要指出：“巫术”一词已然经历了它自身的修复。尤其是在研究整个希腊化和拜占庭时期的地中海古代世界时，以及在印欧思想中，[15]“巫术”一词之出现，乃是作为这样一个概念，它描述了宗教实践与科学，而后者又涉及了各种物理因素与力的形而上学原则之间的思想一致性和严密的逻辑关系。正如布鲁斯·林肯所写的：“‘巫术’……不是无聊的迷信……它乃是非亚里士多德式的、共源的因果关系的一个系统，其中各项东西被认为是能够彼此起作用的。”[16]

就比较宗教研究而言，比较项实际上彼此不曾“起作用”（除非是在研究者的头脑中），这种看法很难站住脚，因为正如黛安娜·埃克所表明的：*传统之间的实实在在的相互作用，从未有像今天这样大行其道*。可即使在学术探讨中，也到了这样的时刻，即要意识到，我们的学科远远不是与它所认定的探讨领域毫无关系的一种学术语言游戏。跟“巫术”一样，比较宗教研究能够有效地设想、描绘和激发共源关系，同时又将无可置疑的差异性牢记在心并进而将之纳入富有成效的张力之中。在比较行为中，存在着两个在学术探讨中并列的原始因素，它们有潜力产生第三个事物——一个不同于其“父母”的神奇的东西。它不光与两者“不同”，而且还能够启迪有关两者的真理，要不然，孤零零思考其中的一个，就绝不可能启发那样的真理。

（田炜、宋丽莉译）



注 释

[1] 本书脱胎于美国宗教学会 1995 年年会和 1996 年年会以“比较宗教研究：当代的挑战和回应”为主题的两场小组讨论。

19

[2] David Tracy, *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and the Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), p. 16.

[3] James Clifford, “Introduction: Partial Truths”, in *Writing Culture*, ed. James Clifford and George Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 119; Stephen A. Tyler, “Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document”, ibid., p. 139.

[4] Jonathan Z. Smith, “Afterword: Religious Studies: Whither (wither) and Why?” *Method and Theory in the Study of Religion* 7 - 4 (1995): 407 - 414.

[5] Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: from Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 21; 25 - 26.

[6] Barbara A. Holdrege, *Veda and Torah: Transcending the Textuality of Scripture* (Albany: State University of New York Press, 1996).

[7] Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory* (Leiden: E. J. Brill, 1978), p. 240.

[8] Diana Eck, Banaras, *City of Light* (Princeton: Princeton University Press, 1982).

[9] Wendy Doniger O'Flaherty, *Other Peoples' Myths* (New York: Macmillan, 1988), p. 16.

[10] Alisdair MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988).

[11] Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), p. 51.

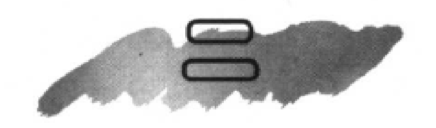
[12] Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of the Reform in Liberal Education* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), pp. 136 ff.

[13] Cf. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996).

[14] Ibid., p. 113.

［15］着重参看 Christopher Faraone、Dirk Obbink、Hans Dieter Betz、Fritz Graf、John Gager、Albert Henrichs、Sarah Iles Johnson、Alan Segal、Henry McGuire、Roy Kotansky、Rebecca Lesses、Bruce Lincoln、Susan Stewart 以及 Jonathan Z. Smith 本人的著作。

［16］Bruce Lincoln，*Myth*，*Cosmos*，*and Society*（Cambridge，MA：Harvard University Press，1986），p. 110.



前言：巫术栖身于比较

乔纳森·史密斯

> 如果我读了一篇神话，从中选出若干要素安排在一个模式中，那么其“结构”一定也会存在于原来的材料中，除非我误读了文本或者被证实是错误地描绘了它。然而，这一结构存在的事实并不表明我的这种安排是某种超出我个人念头的东西。……因此一篇神话必定有着众多可能的“结构”，这些“结构”既存在于材料中也存在于观察者的视野中。问题是要对此二者作出权衡并确定它们各自的意义。
>
> ——戴维·迈贝瑞-刘易斯

23

我们正处于犹太教研究史中一个相当自觉的时刻。我们可以用各种方式描述这种自觉性，但最相关的表述或许是：我们已经意识到要替我们的专业研究找到其学术定位（实际上是它们的合法性）。这提供的不仅是我们从事研究的背景，还有它们存在的理由（raison d'etre）。这就是说，无论对诸犹太教之复杂历史与多样性的研究本身多么有趣、多么有价值，若要取得研究的意义，主要看它们有多大能力阐释其他宗教传统的研究者的工作，以及犹太教的研究

者是否有相应的愿望让其他学者启发自己的研究。犹太教在学术上可作为某种“范例”（exempli gratia）。用雅各布·纽斯内尔（Jacob Neusner）的话说就是：

> 我相信，（在美国的宗教学会里）有关犹太教史的专业会议如果规划得很好，应该能引起宗教研究各领域学者的兴趣。如果这些（专业）会议并没赢得在这整个领域中那些从事跨专业研究的学者去注意和参与，那么它们对于本国的宗教学研究也不会有实质性的贡献。没有理由将犹太教研究视作是一系列特殊的个案，或只有初学者才讨论、才愿意讨论的技术性问题。

我认为，这是一种新的声音，代表一份新的自信。它是犹太教研究迈向成熟的宣告！

不言而喻，为完成这一任务，显然有必要密切关注描述与比较的问题——甚至关注更深入的比较，依照这样一种比较的兴趣来规范描述。

(一)

对于像我这样的宗教学研究者来说，自愿接受“宗教史家”的称号，无异于被判犯有模棱两可之罪的无期徒刑。我想不出比“历史”与“宗教”更难对付的术语了。它们的联结，正如我所熟知的这一公认学科的各种名号所表明的那样，只会带来更多的混淆。这一点必须在一开始就强调。如果说，（在研究中）对犹太教不应有什么特殊优待的话，那么对宗教史家也不能有。本文的思考并不宣称能得出一幅像在“毗斯迦山顶”所见到的那样清晰的图像。以为有一个“就在那儿”的模式等着我们用到犹太教研究中去，这一想法不切实际。也不存在一个只要犹太教研究的学者输入数据就完事的公认模式。相反，我希望本文能成为一次配合的训练。我们需要



共同思考那些由关注描述与比较所提出的问题。对我来说，这意味着要去理清选项，以便弄清问题的关键。这些问题还不妨以犹太教名目去讨论。

我的出发点来自于这样一种观察：认为每一位宗教研究者都在以各自的方式，关注着历史的——就该词的直接文法意义而言的——现象；也就是说，关注着那些虽成过去但仍被栩栩如生地再三回想的事件和表述。因此，宗教学者所关心的是回忆与记忆方面的东西，不论它们是社会集体劳动的成果，还是个别历史学家技艺的结晶。 25

有关回忆的完整理论［不算柏拉图的回忆（*anamnesis*）说］，最早出现于亚里士多德的《论回忆与记忆》（*De memoria et reminiscentia* 451b）中；其中将记忆描述为这样一种经验——它所经验到的"东西与我们寻求的东西或相同或相反，或者与之联系紧密"。在关于记忆的论述里，该定义中的"三要点"（triad）在历经一系列各具特点又同样优秀的作者——像奥古斯丁（《忏悔录》10.19）和柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge）（《文人传记》第5～7章）——辗转流传后，仍或多或少地保留着。在论记忆术的一系列文献的长河中，接着借助于论述视觉化和传统主题（*topoi*）[1]的文艺复兴手册，出现了典雅的近古时代；然后，在对记忆之特定背景有所修改之后，它又发展成所谓的联想律，极大地吸引着如洛克、贝克莱、休谟、哈特利和穆勒这一整个哲学时代的注意力；我们在威廉·汉密尔顿编的托马斯·里德《著作集》的著名附录"注释D**"中，可以找到有关它的明确的历史。

正如许多人会认为的那样，对联想律的概括，在宗教学理论发展中扮演了开创性的角色。泰勒（E. B. Tylor）在他首部比较研究的著作《人类早期历史研究》（1865年第一版）中，认为"联想原则"为巫术行为提供了潜在的逻辑："在人的心灵里，任何观念上的联想，哪怕仅是形式或位置上最模糊不清的相似性，甚至仅仅是时间上的巧合，都足以使巫师从他内心的联想通达物质世界的联系。"[2]弗雷泽显然是在泰勒的基础上，发展出了一套巫术类型学：

> 如果我对巫师的逻辑所做的分析是正确的，那么它那两条重要的原则将被证实为仅仅是观念联想的两种不同的误用罢了。顺势巫术（Homoeopathic magic）以借助于相似性的观念联想为基础；交感巫术（contagious magic）以借助于触染性的观念联想为基础。

弗雷泽还与泰勒一样，一针见血地指出：巫术乃是对主观联系与客观联系的混淆。没有出现这种混淆时，联想律“带来的是科学；而若是误用了它们，则产生巫术”[3]。

只需小小的一跳，就可以将对于记忆与巫术中的联想律所做的考察与人文科学的比较研究联系起来。[4]因为，正如学术实践所表明的那样，**比较研究一直是一种收集相似性的活儿。主流的解释也一直认为，比较研究的意义在于触染性**。其做法带有顺势巫术的特点，其理论建筑在交感之上。差异性问题已经被忘得一干二净了。

不管个别学者的理论框架如何，也不管表现的科学模式总有这样那样的虚构，绝大多数比较研究从来就不是发现的结果。若借用欧高曼（Edmundo O'Gorman）对“发现”（discovery）与“发明”（invention）的历史学区分——前者指找到了一直在寻找的东西，后者指对无意中找到的东西之新奇性的随后认识——我们只能给比较研究贴上“发明”的标签。[5]在我所熟悉的比较研究的文献中，很少见到有论及比较研究之规则的；仅有的一些规则所涉及的内容都属于事后评价。

或许实情就是如此，因为，大多数情况下，学者并不是有意去做比较研究的。实际上，更常见的只是他觉察到某一特殊资料的独特价值，受其吸引而去研究罢了。研究者只是在此过程中的某些时刻，不经意地打着“已阅”（déjà vu），忽然记得以前曾见过“它”或“这一类东西”；他经验到了柯勒律治在其早期著作《朋友》中所描绘的“记忆的搭钩—扣眼”所带来的结果。[6]这种经验，这种研究中始料不及的后果，却必须给予某种含义并作出解释。在比较研究历史上的大多数例子中，这种主观的经验，通过影响、混淆、



假借等一类的理论，而被投射成客观的联系。这是从心理联想转为历史性联系的过程；它断定在相似性与触染性中包含着因果作用。但这一点，套用维多利亚时代的人类学语言来讲，就是：它并非科学，而是“巫术”。援用关于此问题的一份杰出研究报告（它来自比较文学这一更具活力、更少烦琐的比较学科的某个代表人物）的话讲就是：

> 当我们说 A 影响了 B 时，我们的意思是经过……分析，可以辨别出 A 的作用与 B 的作用之间有许多重要的相似点。……迄今为止，我们其实并没有建立任何影响；我们只不过罗列了我所谓的“近似点”。因为影响以某种方式的因果性为前提。[7]

我们处于一种两难境地之中，说得尖锐点，就是：比较研究到底是巫术还是科学？迄今为止，比较研究看来与其说是一种研究方案，不如说更像是记忆方面的问题；与其是方法上的事情，不如说是印象方面的事情。用柏格森记忆论中的话说，这依赖于：

> 一种居中的知识，这种知识（出自）我们对特殊性质或一致性的含混感觉：这种感觉既与完全感受到的一般性相去甚远，也与明确感受到的个别性相去甚远。[8]

27

或许，回顾一下比较研究的几种主要模式，就可以验证这一点。

在几年前的一篇文章［题目从贺拉斯（Horace）的口头禅转译而来，颇有辛辣之味：“集微成著”］中，我在浏览了近 2 500 年的人类学比较文献的基础上，尝试提出比较研究的范型。[9] 比较研究主要可以概括为四种基本的模式或风格：人种学模式、百科全书模式、形态学模式和进化论模式。

人种学模式大体上基于旅行者的印象。他们见到“异乡”的风

土人情，因其与自己“老家”的那一套相同或不同而感到惊奇不已。用来比较的事物特征都是些让旅行家大开眼界之物；这种比较的功能无非是一种克服陌生感的方式。这样，人种论的比较研究就常常带有个人好恶的色彩，依赖于直观、偶然的想像或一个人恰好具备的知识。这样的比较没有任何系统性可言，缺乏根基，因此到最后，它们总是显得无趣、苍白，也没有揭示出什么有价值的东西。列维-施特劳斯（Levi-Strauss）在对马林诺夫斯基（Malinowski）的批评中指出，这样的比较无法“在它所追求的一般真理与它所得以满足的那些生活琐事之间作出区分”[10]。

百科全书式的传统做法则不受旅行与交流的外部环境所限。与靠作者将在单一文化中所碰到的事项陈说出来的做法不同（这种做法正是人种论模式的写照），百科全书式的风格所提供的是对经过挑选——通常是从阅读中挑选——的跨文化材料所作的主题性整理。这些数据少有经过清楚明白的比较或解释。它们只是被简单地同置于某些范畴之下，借它们的并列共存作出比较，却没有提供这一比较何以可能进行的线索。百科全书模式的比较研究由缺乏语境的条目单组成。这些条目单主要是靠由外在的感觉所得出的仅仅是表面的联系来维系。马林诺夫斯基的描述依然恰当。他写道，“那些关于消息、风俗、信仰以及四处弥漫着的行为规条的零碎条目”被夹杂在“长篇累牍的陈述中，既让我们人类学家感到好笑又让那些原始人显得荒唐”[11]。

28 形态学方法从它所继承的理论假定（主要来自罗马的自然哲学）方面看就更为复杂了。为了不扯得太远，我们大体上不考虑这些问题。根本而言，形态学就是要将个别性的条目安置到一系列等级式的经扩充了的组织和复杂体系中。它是一个逻辑化、形式化的连续序列，忽略了空间（居住地）与时间的范畴。它以先天的简约观为必要前提。此一简约观认为，从几个少数的相关的“原始要素”可以产生复杂的系统。这些要素即：“一切在一切中（all-in-all）”和“一切在每一部分中（all-in-every-part）”。内在与外在的力量都以某种方式运用这些“原始要素”产生种种变化与差异。此



一方式使形态学家可以在一个形态系列中运用诸如“典型的/畸变的”、“进化的/退化的”、“合成的/分解的”、“持续型的/先知型的”等规则对个体进行比较；并对个体与生成性的“原始要素”（原型）也作出比较。这些比较研究要不就是直接的比较，要不就是“扼要的重述”或“完全的重复”。对原型的发现，如文献中所言，具有形象可见的性质；它就像是突然又直观的一跳就跳到简单性上了。形态学表述上的特点就是一种记录见闻的流水账——歌德于1787年的4月17日在一个意大利的植物园里散步时观赏过一株美洲蒲葵；罗伦兹·奥肯（Lorenz Oken）于1806年春在哈尔兹森林中行走时让一个鹿的头盖骨给绊倒了。尽管如此，但无论是在生物学还是在人文科学中，形态学都产生过经得起时间考验的重要的比较研究。

至于进化论的方法，它将时间上变化和持续的动态因素也考虑在内以解决对特定环境的适应问题。这一方法在生物学中已产生有用的理论和比较研究了。我也知道原则上它难免会移用到人文学科中并结出硕果。[12]但是，通常在人文科学中以进化论方法闻名的领域（它不可避免的要与19世纪所说的“比较方法”打交道），既没有出什么成果，也不代表对进化理论的可靠运用。正如19世纪到20世纪初从事人类学与比较宗教学的学者所说的，进化论是形态学非历史的比较方法和进化论者新的俗世框架之间不合法的联结。这一既不可能也自相矛盾的联结使得比较研究的学者用不着考虑时空条件就输入数据，随即将它们放到由简单到复杂的系列中，再加上以下假定：在时间上在先的也是逻辑上在先的。只要这一处理文化材料的方法仍有人尝试运用，哪怕用得更加小心翼翼，也立即会置身于博厄斯（F. Boas）所作出的那种批评之下：　29

> 历史研究必须被视作批判性的检验，这一检验是科学在将事实接受为证据之前所必需的。借此方式，我们就必须检验所收集的材料的可比性，也必须要求过程的一致性以作为可比性的证明。……比较（必须）严格限定在已被

证实是出自同一原因的诸结果所形成的那些现象之中。[13]

我猜想我的大多数读者都会同意这一陈述以及与之相伴的那种严格性，即：比较研究应该限制在时空上相接近的文化现象上——这是“有限定的”或说“受控的”比较方法。[14]不幸的是，这些陈述和严格性也一直被当做要抛弃比较研究以及要肃清除了最严格的比较以外的一切学术的时髦理由。正如来自爱利亚（Elea）的那位陌生人所提醒我们的：“小心谨慎的人应当特别注意相似之处，而他们确实是一类非常难以捉摸的东西”（《智者篇》231a）。

我们正面对着某种值得思考的尴尬情形。在人文科学的这四种主要的比较模式中，有两种——人种论的和百科全书式的——对于比较研究总体而言并不足够，尽管它们有着另外一些重要而合法的功能。进化论基本上可以一种令人满意的方式表述出来，但我不知道有任何将它彻底运用到文化现象中去的例子。通常所理解的进化论比较方法包含着深刻的矛盾，这必然导致对它自身的舍弃。现在只剩下形态学的比较了。它既有斯宾格勒（O. Spengler）将此方法从生物学移用至文化研究获得显著成功的例子，也有伊利亚德在宗教学研究中的大量实例。后者在前提假设与技术性词汇上都作出了彻底形态学的努力；虽然在个别特殊的例子中，其比较原则仍难免有模糊之处。只不过，几乎没有宗教学的研究者会被这一替代选择所吸引。它被视作拒斥了历史性，这既因为其带有浪漫气质的新柏拉图主义理念论的哲学前提，也有出于方法论之严格以及内在要求无懈可击的理由。看来，惟一的选择就是根本没有选择。

在过去 20 年间，还用到另外三种方案：统计学的［尤其体现在人际关系区域研究（HRAF）模式中］、结构主义的以及“系统性的描述和比较”。

统计方法对于任何形式的评估性比较研究而言无疑都是十分重要的，但它们自身作为进行比较研究的规则所能提供的东西却很少。那惟一的项目（HRAF 计划）本质上不过是精炼过的百科全书模式，在适当的限定条件下也服从于上述那种严格性。[15]然而，就



此方法而展开的各种讨论——进行这些讨论已成为每位比较学者的燃眉之急——都引向这样一个问题，即带有一个不变的参照框架的比较研究成为一个孤立的单元。眼下的回答很容易就流入以下两者之一：要不就与人种论的比较相类，要不就与百科全书式的比较相类。

结构主义的比较就更为复杂。为了不偏离主题，我这里所说的只能是非常粗线条的。就上述几种模式而言，我将结构主义归为形态学的一个子集，其理论前提更接近马克思主义而非唯心论。结构分析在形式上的比较程序在我看来是与形态学的分析一致的。尽管我对在这里转向马克思表示欢迎，因为在我看来他的思想是任何可靠的文化人类学方法的必要基础；但我仍然没有发现结构主义者在历史性问题上作出过清晰的研究。就比较研究的层面而言，它在结构上具有刚讲过的形态学的苍白；而就它一直都饶有趣味的历史性层面（如福柯）来说，比较研究却基本上被回避了。

剩下的系统性描述与比较的方案将是本文第三部分的主题。可以预先说的是，虽然这一方式至少在最近的研究中有所发展，但我怀疑它只是人种论的精致形式，只不过更强调描述性；而且这些比较研究仍是接触性的。

这些新的研究并没能让我们脱离困境。它们中的每一种看来都不过是那四种比较模式中之一种的变形。那种尴尬依然存在。能通过严格审视的惟一模式就是形态学模式。但它拒绝支持彻底的历史方法，并且其理论前提竟准许对文化作极严重的历史性压缩，这些都让我们极为不满。因此，我将简要地转向考虑源自形态学模式中的历史性研究方案。

(二)

31

在人文科学的历史中，论述与平行创造论或者说独立创造论相对的混合说这一古老问题的典籍资料数目巨大；对于现代的读者而言，它们或许是人文科学史上最难以理解的文献了。这一问题吸引

着自希罗多德（Herodotos）至今的比较研究者的关注；它也是比较研究的证据有效性一直不断遭到明确争议的少数领域之一。从我们的视角出发，这令人感兴趣的争论在某种程度上可被视作某种张力关系，即：处于中心地位的历史性过程与类似于“人类心理联结”的非历史的结构之间的张力关系。

让人遗憾的是这一争论大多极为枯燥无味。即使其绘声绘色、引人入胜之处，又通常是出自艾利奥特·史密斯（G. Elliot Smith）和佩瑞（W. J. Perry）直至托尔·海尔达（Thor Heyerdahl）那一连串显著的偏执症者的产物。但其中有一个学派，我认为值得予以更多的关注。这并非因为其成就，而是因为其所作的努力。我指的是泛巴比伦主义（Pan-Babylonian）学派。单这名字就足以让通常冷静的学者发出怒骂，“泛巴比伦主义！这字眼唤醒了一种……异想天开胆大妄为的极端一般化观念”[16]。但在我们看来，他们的“胆大妄为”却是从形态学内部将形态学历史化的勇敢尝试。

尽可能简洁地说，泛巴比伦主义学派所引入的是一种总体系统观；用他们最爱用的词即一种“世界观”（Weltanschauung）。这一观念非常重要。文化现象已从生物性的王国移至人文艺术的王国。它成为人类理智与精神的创造物。[17]随之而来的宗教学的对象，对他们而言亦即对“世界观”最为总体性的表述，就是人类文化与理智的世界，而非自然的世界。[18]正是那些“要素”间的内在关系、它们组成的系统以及其内在逻辑与协调性，而并非是对于自然的遵从，赋予了一个“世界观”以有效性。因此，此一“世界观”是以严格而系统的方式人工构建的。所以，该学派“胆大妄为”的创始人，文克勒（Hugo Winckler）才会说：

> 我认为我已经建立了一个可以解释巴比伦主义神学中每一个概念的公式。在数学中，公式是对孤立事实之间的相互联系的一般化表述。它一经表达就能一劳永逸地解释了现象并解决了问题。人们还可以举出无数的例子来证明一个公式的真，又或阐明它并显明其用场；但只要根本原



理一经找到，就再没有进一步的发现可言了。[19]

这一学派——稍后我将概述其中阿尔弗雷德·耶利米斯（Alfred Jeremias）的成果以作为典型而又雄辩的例子——是从以下事实出发的：尽管人类学为近代研究"石器时代"的人（所谓的"野蛮人"）提供了新证，对于古近东文明的文献的发现与破译却揭示出一个经教化、具都市气息的有理性与精神性的人。耶利米斯证明，我们发现的"并不是结群而居的原始人群，而是由祭司控制的政体。这个政体通过一整套一致的理智性观念统治着人民的一切思想与行为……这一套观念既是科学的，同时也是宗教的"。这一"系统"的主要目的是去发现与解释可见事物的那些首要原因；这些原因被视作"神圣世界具体而微的形象"[20]。

耶利米斯的结论是：进化论者事实上错了，因为在近东的原始资料中并没有发现自然崇拜之类的迹象，也没有缓慢发展的迹象。更严格地说，进化论的方法不能解释"各种崇拜活动的内在联系"[21]，或当它这样做时，就转向了独立发展或说平行发展的观念。这一观念的基础却是事实上毫无基础可言的前提假定，即人类"精神—心理的联结"。

这两种批评所共有的，是泛巴比伦主义学派关于作为文化基础的复杂且又高度整合的原初系统的观念。进化论的增长假设之所以受拒斥正是因为它所产生的不是这一整体，而只是一系列的部分；独立发展或说平行发展的观点之所以受拒斥也正是因为它不能解释系统上的相似性（例如，它只能指出一些高度一般化的相似点或某些相互平行又各自独立的要点，而不是形式上的相似联系）。因此，这一学派关注融合（diffusion）：

古代东方的宇宙观完全排除了不同地区的人有着各自独立的起源的可能性；因为某些独特而显著的特征在这些不同地区确实一再出现，而这一现象只有借助迁移或杂居才能得到令人满意的解释。[22]

耶利米斯的论证破除了迄今为止大多数比较研究的一系列解释，这些解释包括：单一特性比较说，这一比较不能显示它们是如何整合到彼此相似的系统中去的；“心理联结说”，它可以得出一般化的相似点，但不能解释细节和结构方面的一致性；风俗借入说，它不能表达出某一民族的“特定特征”。为此，他假定了一个丰富的文化传统模式。此模式有三个层次：（1）“世界观”层面，其特点是“设定一致性”；（2）“文化情结”层面，它是一个给定民族特殊的“世界图景”或“结构”；以及（3）这两层面的互动在语言上的显示。它是一种与特殊的“文化情结”相交错、受其调节并且在特定语境的文本中获得语言特殊性的“世界观”。

用更为现代的话来说，这一“世界观”用于首要原则时，是通过理智思想中无意识的句法学得以表达的。“文化情结”则提供语义（这词在耶利米斯看来是由精英们很别扭地传达出来的一个特殊词汇）。特定文本是实用性的，是或有意或无意地反映出处于个人与历史环境中的句法与语义之联结的一种个体性表达。或者用更近期的术语讲，这种“世界观”是无意识的深层结构，而“文化情结”是“语言”（langue），文本是“言语”（parole）。

运用这一方法作出的众多阐释与模式细说起来都很吸引人，尤其是在随后的宗教史家著作中；那里很多成果未经许可就被批量地照单全收了。尽管如此，我也只能举出被模仿得最厉害的模式作为具体的例子。

考虑到天国与尘世之间的基本对应法则，耶利米斯假定了两大理想类型，他命名为“巴比伦式”与“迦南式”（他坚持这两名字须以洁净的笔墨来书写）。“巴比伦类型”是“本源的”，它是“纯粹的天文学理论”，是一个宇宙论模型。这一模型主张微观宇宙与宏观宇宙的总体对应，并将世界视作由混沌到创生再到救赎的圆圈，这一过程受创造性的神灵所派遣并被克服混沌力量的救世主所领导。而“迦南式”则是派生的、“退化了的”系统（“退化”是形态学的术语）。“巴比伦式”的宇宙循环被赋予理性的自然主义的阐释：代表太阳与春天的神在战胜了冬天之神后，建立了世界并掌管



其命运。这两个模型，代表着一个“单一的理智系统”的双重方面，它们“既遍布全世界又针对每个文明所特有的特点施以不同的理性影响，发展出众多的新形式”。但每一种形式又仍基于“精神生活的相同根据”而得以留存。[23]

当然，泛巴比伦主义学派错了。在事实层面，它的倡导者过于信赖近东占星术文本的古老性质，将它们定为近 2 000 年前的典籍是太早了。在理论层面，他们又过于相信融合。不过，在许多方面他们又是正确的。他们很清楚需要将比较与模型奠基在历史性进程之中，以及需要发展出一个关于传统的复杂模式，也了解其传播的机制；他们很清楚需要在一个将一般与特殊都整合在内的结构中保持这两方面的平衡；也很清楚比较性的体系凌驾于不断编排孤立的比较事例这一行为之上的优先性，以及模型（也是比较方法）作为阐释工具所具有的力量。他们遗留给我们种种可能性的丰富遗产，也遗留给我们问题。自此，宗教学研究者就一直面对两个主要的选择：要不就坚持融合研究而舍弃它的系统的与理论的深度（例如神话-仪式学派），要不就将来自历史的模型与系统都修剪得松松散散（例如伊利亚德所做的）。我们仍没有发展出一种可靠的替代选择，它能将模型和体系的复杂观念与同样复杂的历史观念整合为一个整体。 34

正如将要探讨的，随着我对泛巴比伦主义学派幽灵的召唤，我已经慢慢接近有关系统的问题以及本文的特殊内容，即对于犹太教史的描绘与比较。这并不是说前面所说的一直是离题万里。例如，我不知道还有什么观念像循环时间与线性时间之间无根据的区分对圣经专家、犹太教和宗教学的研究者们那么有影响，而这一观念最初即来自泛巴比伦学派。通过他们的研究，循环时间跟近东与神话的研究相联系，而线性时间观则跟以色列与历史联系在一起了。[24]

(三)

在美国本土的宗教史家中，三位最突出又有创造力的学者竟然将

他们职业生涯中大半时光都贡献在对早期犹太教进行系统描述与比较研究上了。这很可能是个偶然，却也是事实。他们就是：乔治·摩尔（George F. Moore）、艾尔文·古顿洛夫（Erwin R. Goodenough）以及雅各布·纽斯内尔。

本文第三部分的任务就是要从已经推进了的比较研究这一特定的思考视角去概览一下他们的工作成果。

乔治·摩尔的《公元一世纪的犹太教：坦拿们的时代》（*Judaism in the First Centuries of the Christian Era*; *The Age of the Tannaim*）① 一书出版之际（1927 年）正值围绕"宗教历史学派"展开争论之时，而他自己在比较研究方面的可观成果也足以跻身国内宗教史研究的一流行列。结合这两点来看，显然他的这本书实际上也是经过深思熟虑的，就是要摆脱那些直露的比较。事实上，（与 Bousset 及其学派成员相反）[25]摩尔的一个中心思想就是，犹太教作为一个宗教体系是独一无二的。在他的著作中着眼于比较方法的一项研究揭示出一个一致性的模型。（1）"标准的犹太教"是原生性的。任何暗含要借用外来意义的比较方法都应被否决。[26]（2）因此，用于标准犹太教的诸种比较研究，最主要的类型就是否定性的。它们用以断定其传统的与众不同、独一无二。[27]（3）第二大类的比较研究对于犹太教的其他形式来说是内在的：圣经的、亚历山大学派或古希腊的、或有关撒玛利亚人的比较研究。这些比较方法偶尔用来衡量（研究对象）距离标准犹太教的程度，但更多的是用于断定这一体系是一个囊括一切的统一体。[28]（4）在可以引证非犹太教的类似现象之处，在或许应该使用借入法的地方，研究就已经处于"非标准的"犹太教研究领域中，也处于标准的传统所"不屑"或拒斥的那些材料中了。因此，对比较方法最集中的论述可在摩尔著作的第七部分里找到。这一部分专门讲集中在启示文献与伪经文献中的"来生"问题。[29]在另外一些少有的例子里，摩尔也谈到了借入或效仿。他强调这出现在后坦拿的后期典籍中，其

① 下文简称《犹太教》。本书编者注及译者注采用脚注形式。——编者注



资料大概是在掌管之下“渗漏”出来的。[30]（5）最后一类比较研究可以称作是用于教化的。由于摩尔这些研究成果设想的读者群主要是广大基督教众，因此，尽管他往往不辞劳苦地否认犹太教开基督教学说之先河（尤其是关系到罗马天主教教义因素的那些部分）[31]，但可能是为了有助于读者理解，他也愿意提供其与新教学说的相似处[32]。

在三卷本的《犹太教》中，我只找到两处有关比较研究的有趣的理论论述。这两处都提出了系统性的问题，虽然是通过相当不同的方式。第一处是在著作的最后一段，有关非规范性的“来生”说的结论处：

> 然而，在宗教学中，至少就观念的领域而言（在一个注释中，摩尔写道，“对于外来仪式的采用以及对神话的改编则是另一个问题”），借入现象通常是在本质上对另一事物的同化，将之据为己有。借入者在所有善的信仰中将这外来的观念视同己出，一旦他了解了这些观念，那么它们看上去就像是他自己已具有的必然含义或馈赠……（好比说）波斯人的方案之所以一定会受到最强有力的推荐乃是由于它看来就像是深深扎根在犹太教自身中的惩罚观念的逻辑顶点。[33]

36

尽管我不必与该文中的这一观点争论［该观点让我想起了诸如罗宾·霍顿（Robin Horton）等学者激动人心的著作］，[34]但摩尔在哪儿都没有澄清过像“必然含义”或“逻辑顶点”这些术语的意义。这些术语暗示着一种生成性、系统性的逻辑。更确切地讲，一个人在读这一段话的时候会觉得是在面对着博尔格（Borge）笔下的非凡人物，“皮埃尔·门纳德，《堂吉诃德》的作者”，一个终年累月誊写着不过是逐字逐句重复塞万提斯之杰作手稿的人。[35]犹太人并没有借入什么，因为他们“所借入的”最终证明不过是他们自己的已有东西。

在第二处论述中，摩尔进入对一个内在固有的系统的阐述中了——当然，它所涉及的还不是坦拿们的材料，而是关于“利未法典”的：

> 它们是些古老的风俗，其来源与理由早就没人记得了。其中一些在今天的闪米特人或其他一些部落中还能找到；还有些，就我们现在所知，为以色列人所特有；但作为一个整体或者我们可以说是作为一个系统，它们是犹太人从他们的祖先那儿继承下来的独特风俗，其传承是获得了由圣洁和污秽这两个范畴所构成的宗教性许可的。别的民族也有他们自己的（系统）……这些系统也是独特的。[36]

但是这一思想仍有待发展。我们面对的是原子论：每个宗教都有一个或数个系统；他们每一个都是独特的；他们每一个都是独一无二的。

这两处的观点在摩尔那里并没有得到进一步的深入发展。它们只不过暗示出我们有可能对那些自身具有生成性逻辑的系统进行描述而已。

摩尔在《犹太教》中以清楚明白的方式获得的成果无需列举。不论他怎么说自己已经“避免对问题作系统化的处理，因为这一方式与此问题以及当时的犹太教格格不入”[37]，他还是将传统基督教教义之纲要用于坦拿的资料上（“启示宗教”、“上帝的观念”等），并将他的材料安排在一个综合性的框架中，各自分离的条目在这框架里都被非历史地视作无个体性的，而不管引入之际的历史性与所属的类型。摩尔的《犹太教》虽然被划为一个单独的传统，但明显属于百科全书的模式。他安放到极为精致与充满思想性的框架中的不过是他那两卷本的《宗教史》[38]中有关犹太教一章的扩展。摩尔全书中受到压制的比较研究是对新教教义的比较；正是这一比较提供了借以描述的各种范畴以及用于解说的场地。但，因为它是被压

37



制的，所以我们面对的就只是一种教条的不具可比性的陈述以及同样教条的描述。不幸的是，摩尔的著作在众多犹太教与基督教的论述犹太教的著述中具有代表性。它在同类研究中取得极高的成就，但对于我们这里的研究并没能提供任何典范。

古顿洛夫的工作完全值得为之写一篇专论文章（虽然至今仍未见诸于世）。从我们受限制的视角看来，他也许将自己表述成一位极有趣的独立著述的作者。因为，与摩尔不同（古顿洛夫有意识地与他保持距离），他在犹太教与其他的地中海教派之间，在古希腊与标准的犹太教之间，乃至在肖像材料与文字资料之间，都作出了丰富的比较。“我花费 30 年的时间并非仅仅想成为一个搜集者，我试图提出一些看法。”[39]

幸运的是，对于读者的耐心而言，此时不必做这样的专论。从古顿洛夫漫长的职业生涯中所讨论的各种各样的方法论论述，我们可以搜罗到一系列相互一致的假说。他成功地建立了自己的“观点”![40]坦率地说，古顿洛夫寻求建立以下几点：（1）某一特定的象征（它处理一个非常节省的象征组，这对古顿洛夫来说很重要）曾经在地中海世界普遍流行；这也就是说，它是地中海“混合语”的一个组成部分。这一流行的事实可以通过列举事例来建立（这些事例取自古老的近东、古埃及、罗马、希腊、伊朗帝国以及犹太教和基督教的宗教传统）。（2）这同一个象征拥有一种“公共意义”，这种意义很奇特。他坚持认为这种意义可以通过对（通常是教派性的）神圣象征的确立以及通过在文本（尤其是涉及仪式方面的材料）中的出现重新得以发现。有时，文字材料中的一种意义可能被清楚地赋予一个象征（这里，“神学的”叙述占有优先地位）。古顿洛夫同时坚持这些象征主要通过“情感冲击”而发挥作用，并坚持认为它们不但为古老的宗教徒，还为现代的翻译者们保存了这一能力。这样就可以直接“给予”现代研究者一种与他们古人的“混合语”相一致的意义。当代的学者“必须让这混合语……直接地向他言说……如果这是主观论，就让我的批评者尽情批判吧”[41]。我们也正是这样想的！（3）这些象征已经自一般性的环境中由犹太教以 38

“生动的形式”接收了。（4）在借用时，他们在犹太教义中保留了共同的“价值”。（5）尽管他们保留着这种共同“价值”，但他们已经服从于特定的犹太教“阐释”［这里，费罗（Philo）和拉比的材料具有优先性］。（6）除此之外，还有一些特定的犹太教象征，但是它们是作为混合语之一部分的那些象征而参与到一般性的价值系统和同样的意义框架中的。围绕这个框架，古顿洛夫将他在文本和象征上所作的大量评述的和比较的工作建构起来了。

我希望在这篇概述中读者们已经预料到了我的判断。抛开他所特有的心理主义风格（它本身就是一个强有力的非历史假设）不论，古顿洛夫的工作其实是此前曾被称作将形态学历史化之尝试（以泛巴比伦主义学派为代表）的一种变形。在混合语的层面上，“生命”和“神秘主义”的系统发挥着与“世界观”相类似的功能。犹太教和其他民族宗教系统——这些系统将自己特殊的理解印到“公共语言”之上——发挥着与“文化情结”相类似的功能。而那些特殊的表述，就像费罗的作品或古欧洲时期的壁画，也都起着与“语言”表达相类似的作用。

我并非想要将古顿洛夫标以形态学家之称号或将之与泛巴比伦主义学派作比较，借此对他作出批评。他选择了诸比较模式中最有前途但也最为无趣的模式。同样地，结构主义曾试图通过转向马克思以将形态学的假说现代化，而古顿洛夫则转向了按他自己所理解的弗洛伊德和荣格。这使得他在一些特定的案例中宣称一种经修改的混合论的时候（例如当他描述“宗教调和论”或者“俄尔普斯改革”时），确认了一个一般性的非历史的观点。尽管如此，他还是处于与经典形态学和泛巴比伦主义身上清楚表现出来的那些相同的局限之下。

最后要审视的是雅各布·纽斯内尔的方案。尽管他写的许多东西都是直接相关的，他还是在一篇题目为《诸犹太教之比较》的重要论文中总括了他的研究课题；该文同时也是对 E. P. 桑德斯（E. P. Sanders）的巨著《保罗和巴勒斯坦犹太教：两种宗教类型之比较》的评论。[42]

纽斯内尔以桑德斯的序言作为出发点。在那里，他批评了比较 39
者反复使用的伎俩，即将多种多样的世界宗教缩减为各“本质”来进行比较；也批评另外一些比较者所采用的将各宗教中的特色要旨单独抽出来，孤立地进行比较的方法。随后，桑德斯大胆的提出了一个方案，他称之为“宗教模式间的整体性比较”[43]。这一比较是：

> 整个宗教的各个部分与全体和另一整个宗教的各个部分与全体之间的比较；借用大楼的类比来讲，就是不能毫不理会它们各自的一砖一瓦就去比较两栋大楼。问题是怎样去发现可以彼此比较的两个整体。因为它们都是在各自的价值立场之上运用自己的术语来思考和界定的。我相信“宗教模式”这一概念使之成为可能。[44]

哪怕此刻我们同意说上文中“整个”以及“整体”这样的语言是没有问题的，并且也不去理会这样一种困难，即：很难（实际上应该说是不可能）去比较两个不同的对象，如果它们各自真的都是“运用自己的术语来思考和界定的”话（虽然关于这一陈述不可能从字面上说清其意义，但是他也没有指明他是如何对这一陈述作出调整的），但桑德斯还是通过进一步界定模式观念而加剧了混乱。它不是总体性的历史整体（例如犹太教、基督教、伊斯兰教），而“仅仅是一个假定为或多或少相类似的实体”。无论多多少或少多少，都是断定同类性所必然会出现的。因此，一个模式总会留有不清楚之处。问题在于要弄清楚“我们是怎样从逻辑起点达到有关宗教的逻辑结论的”。但是，“逻辑”一词却从没有厘清过。实际上它似乎是被桑德斯借着对他称之为方法论中的“思辨性问题”的拒斥以及他对逻辑是一种“功能”这一奇怪观点的坚持而抛置一旁了。[45]考虑到以上这些制约，对于桑德斯“整个宗教的各个部分与全体”一语到底意指什么，我感到困惑。我找不到怎样揭示这样一些整体的方法论线索，更不用说进行比较了。他的结论没能提供让我信服的基础。

正是在这点上，纽斯内尔切入进来了。他确定了他的计划，即对“整个宗教的各个部分与全体与另一整个同样如此的宗教”进行比较，[46]并且进而将“系统性描述”表述为“系统性比较”（纽斯内尔以此代替桑德斯的“整体性比较”）的先决条件。这点谁能表示异议呢？在比较之前我们的确先要描述我们比较的是什么。但是这在很大程度上取决于“系统性的”一语的意义。在纽斯内尔最初的内容丰富的方案中，他说道：

> 系统性的描述必须开始于被描述的系统，接下来才是比较性的描述。而且，为了描述一个系统，我们要从原则性的文献开始。……随之我们的任务就是要揭示这些阐释的过程，这一系统的动态状态；借此，这些文献才有助于形成某个概念，并且使实在获得意义。然后我们必须厘定这一系统中各种关键的张力关系和内部问题，从而揭示出：它到底是怎么一回事？[47]

40

这里困难出现了。纵然向实在的社会性建构的观点退让了，但对于纽斯内尔来说，一个系统就是一个文献，它位于一个相当特定的时空之点中；一个系统就是一份十分特殊的文献的生成性逻辑（纽斯内尔称为“议程”），亦即它的“问题焦点”。我们与纽斯内尔一同走得越远，就会越清楚地认识到每一个重要的文献就正是一个自在的系统。那么，这些单个的文献系统之间如何比较？更不用说“一个完整的宗教各部分和全部”了。从纽斯内尔那里我找不到这些问题的答案，反而找到了优雅的关于密西拿（Mishnah）的以及某种程度上关于 Tosefta 和 Sifra 的人种学。正如我以上所讨论的，在这种人种学模型中出现的比较必定是一种偶然。

看起来纽斯内尔似乎指出我们有可能将什么东西误当做历史原子主义的努力成果了。后者是用于比较“诸犹太教”的方案，[48]它在纽斯内尔看来是有问题的。他似乎回避了更为广泛的比较。他认为那往往是“什么都没有比较以及将不可比之物并置一起的一种练



习”而已。[49]如果这只是夸张的说法（在纽斯内尔最近的文章中很多地方表明的确如此），那么有什么方法和理论的东西来防止它？我们被置于维特根斯坦所敏锐陈述出的两难中：

> 但至少，相同就是相同，难道不是吗？我们似乎有一个错不了的同一性范型：一个东西和它自身同一……那么，两个东西相同，是否就像一个东西那样相同呢？而我又该怎样把一个东西所显示的应用到两个东西上面呢？[50]

维特根斯坦这个最后的问题至今仍未解决。它提醒我们比较从来就没有在基础上达成过一致。比较要求将“差异假设”当做比较本身之所以吸引人的基础（这并非同义反复），还要求在方法论上操控差异，以及在服务于某些有用的目的时对其中之“鸿沟”的跨越。

我们只能以一种令人很不满意的方式总结我们自己学术史上的这一次尝试了。每一种比较模式都被发现是有问题的。每一种新方案又可以看出只是某种旧模式的一次变形：摩尔的方案，是百科全书式的；古顿洛夫的，是形态学的；纽斯内尔的，则是人种学的。虽然我们更加了解怎样去评价这些比较研究，但无论是在用于比较的方法上还是在实际操作的推理上，我们从前人那儿都所获甚微。没有比制造模型更简单的了，从涡虫到婴儿，都没有多少明显的困难；但是“怎么样”和“为什么”，以及更重要的“如何（so what)”则仍然十分难以驾驭。新的或已增加的数据并不能解决这些问题。在很多方面，我们已经有太多这样的数据了。这是一个需要通过理论与推理来解决的问题，而这方面我们却又太不足了。因此，我们必然会保留着这个问题：“我又该怎样把一个东西所显示的应用到两个东西上面呢？”宗教研究的可能性依赖于对这个问题的回答。 41

（钱雪松、肖磊、查纯译）

注　释

［1］关于这些手册，参看 H. Hadju，*Das mnemotechnische Schriften des Mittelalters*（Vienna，1932）；P. Rossi，*Clavis Universalis arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*（Milan and Naples，1960）；F. Yates，*Art of Memory*（Chicago，1966）。我还必须提到，通过重读 M. Halbwach 的经典研究：*Les cadres sociaux de la mémoire*（Paris，1952），我受到启发，以记忆问题作为本文的出发点。

［2］E. B. Tylor，*Researches into the Early History of Mankind*，3d ed（London，1878），p. 130. See also Tylor，*Primitive Culture*，2d ed.（New York，1889），1：115－116.

［3］J. G. Frazer，*The Golden Bough*，3d ed.（New York，1935），1：53，see also 1：221－222.

［4］参考休谟在 *An Enquiry Concerning Human Understanding* 一书第三章有关"联想律"的探讨；他先是谈到了"即便在我们不能怀疑有最起码的联系和交流的方面"，不同语言的词语之间也具有相似性，并进而从作为个体心理学之事态的联想过渡到作为人类学问题的联想［C. W. Hendel 编（Indianapolis，1955）引文出自 p. 32］。

［5］E. O'Gorman，*La idea del descubrimiento de América*（Mexico City，1951）. 参照其英文版 *The Invention of America：An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History*（Bloomington，1961）。我已经把 O'Gorman 的论述笼统地概括为发明的性质。他坚持认为，探险者逐步意识到这是一个他们的传统世界观不曾预想过的世界，渐渐就发明了"新世界"。进一步参看 W. Washburn，"The Meaning of 'Discovery' in the Fifteenth and Sixteenth Centuries"，*American Historical Review* 68（1962）：1－21。

42

［6］*The Works of Samuel Taylor Coleridge*（New York，1854），2：31.

［7］Ihab H. Hassan，"The Problem of Influence in Literary History：Notes toward a Definition"，*Journal of Aesthetics and Art Criticism* 14（1955）：66－76. 兹引 p. 68。当前，比较法学和比较文学是仅有的两种名副其实的人文学研究。"影响"的问题在比较文学中探讨得很多。除了 Hassan，我还深受 C. Guillen 的影响，参见"Literatura como sistema：Sobre fuentes，influencias y valores literarios"，*Filologia romanze* 4（1957）：1－29，其中它对影响假设的心理学本质的分类（尽管我并不苟同他所得出的结论）。



[8] H. Bergson, *Matter and Memory*, 5th ed. (Garden City, N. Y., 1959), p. 152.

[9] J. Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religion* (Leiden, 1978). pp. 240 – 264.

[10] C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York, 1963), 1: 14.

[11] B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (Paterson, 1964), p. 126.

[12] J. H. Steward, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution* (Urbana, 1955); S. Toulmin, *Human Understanding* (Princeton, 1972), 1: 133 – 144 et passim.

[13] F. Boas, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology," *Science* n. s. 4 (1896): 901 – 908. 兹引 pp. 907 and 903 – 904。

[14] 参看 F. Eggan, "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison", *American Anthropologist* 56 (1964): 743 – 763 有很好的概述。

[15] HRAF 比较体现于 G. P. Murdock 的经典著作 *Social Structure* (New York, 1949) 以及他的提议 "World Ethnographic Sample", *American Anthropologist* 59 (1957): 664 – 687。关于方法论，参看 F. W. Moore ed., *Readings in Cross-Cultural Methodology* (New Haven, 1961)，以及 R. L. Marritt and S. Rokkan, eds., *Comparing Nations: The Use of Quantitative Data in Cross-National Research* (New Haven, 1966)。即便对这些著作的最漫不经心的读者而言，该项事业的百科全书性质也将变得明显。毫不奇怪 E. B. Tylor 首先提倡从事这样的研究："On a Method of Investigating the Development of Institutions", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 (1889): 245 – 272 (see the important note by F. Galton on p. 272)。单就社会学文献而言，其主要关注跨社会比较，特别参看 G. Sjöberg, "The Comparative Method in the Social Sciences", *Philosophy of Science* 22 (1955): 106 – 117 以及 R. M. Marsh, *Comparative Sociology: A Codification of Cross-Societal Analysis* (New York, 1967)。

[16] H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des religions* (Paris, 1922), 1: 385 and 387.

[17] 为此他们猛烈抨击进化论学派。

[18] 为此他们猛烈抨击自然主义派。进一步参看 J. Z. Smith, "Myth and His-

tories", in H. P. Duerr, ed. , *Mircea Eliade Festschrift* (Frankfurt, 1982)。

43 [19] H. Winckler, *Altorientalische Forschungen* (Leipzig, 1900), 3: 274.

[20] A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (Leipzig, 1904). 对宗教史学家来说，该书最重要的版本并不是德文三个版本(Leipzig, 1904, 1906, 1916)，而是 C. L. Beaumont 的英译本，*Old Testament in Light of the Ancient East* (London, 1911), vols. 1 – 2，其中 Jeremias 有增补的材料。卷一有很大篇幅是 Jeremias 论 "*Weltbild*"（世界图景）的长篇论文，而德文版则未收入该文。

[21] Jeremias, *Old Testament*, 1: 4, n. 2.

[22] Ibid.

[23] Jeremias, *Old Tesament*, 1: 4.

[24] 关于泛巴比伦主义学派的贡献，参看 B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament* (London, 1960), p. 74。

[25] See G. F. Moore, "Christian Writers on Judaism", *Harvard Theological Review* 14 (1921): 243 – 44, and Moore, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* (Cambridge, Mass. , 1927 – 1930), vols. 1 – 3, esp. 1: 129 and n. 1.

[26] Moore, *Judaism*, 1: 16, 115, 135; 2: 295; 3: vii – viii. 必须看到，Moore 在注释 26～33 中的引文乃是意在举例说明问题，而未曾全部一一列举。

[27] Moore, *Judaism*, 1: 22 and n. 1, 110, 220, 281, 323, 386; 2: 22, 395.

[28] Moore, *Judaism*, Ⅰ: ix, 23 – 27, 44, 119; 2: 154.

[29] Moore, *Judaism*, 2: 279 – 395, esp. pp. 289, 292 – 295, 394 – 395. Cf. 1: 404.

[30] Moore, *Judaism*, 1: 551.

[31] Moore, *Judaism*, 1: 332, 417, 544 – 546. 这是否是新教的偏见，或者一种原因，导致其犹太教"教会"公式，或者"大公的犹太教"(1 : 111) ——一种脱胎于 S. Schechter 的公式，对此我不敢肯定。我怀疑是前者。

[32] Moore, *Judaism*, 1: 460, 476, 515; 2: 65, 88 n. 1.

[33] Moore, *Judaism*, 2: 394 – 395.

[34] R. Horton, "African Conversion", *Africa* 41 (1971): 85 – 108.

[35] J. L. Borges, *Ficciones* (New York, 1962), esp. p. 49.



[36] Moore, *Judaism*, 1: 21 – 22. 着重号为引者所加。注意第一句话概述“survivals”之说，详见 2: 8。

[37] Moore, *Judaism*, I: viii.

[38] G. F. Moore, *History of Religions* (New York, 1913 – 19), vols. 1 – 2. 参看 J. Baillie 在 *The Interpretation of Religion* (London, 1928), pp. 130 – 31 中对该书的尖锐批评。

[39] E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (New York, 1953 – 70), vols. 1 – 12. 引文出自 12: vii。

[40] 我在 Goodenough 模式进行综合描述时，概括他的如下论文：“Symbolism in Hellenistic Jewish Art: The Problem of Method”, *Journal of Biblical Literature* 56 (1937): 103 – 114; “The Evaluation of Symbols Recurrent in Time”, *Eranos Jahrbuch* 20 (1951): 285 – 319; “Symbols as Historical Evidence”, *Diogenes* 44 (1963): 19 – 32 以及 *Jewish Symbols* 的相关部分：1: 3 – 32; 4: 3 – 70; 11: 3 – 21, 64 – 67; 12: 64 – 77。

[41] 我在此合并了两句话，一句引自“Evaluation of Symbols”, p. 298，另一句引自 *Jewish Symbols*, 8: 220。 44

[42] J. Neusner, “Comparing Judaisms”, *History of Religions* 18 (1978): 177 – 191.

[43] E. P. Sanders, “Patterns of Religion in Paul and Rabbinic Judaism: A Holistic Method of Comparison”, *Harvard Theological Review* 66 (1973): 455 – 478.

[44] E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia, 1977), p. 16.

[45] Sanders, *Paul*, pp. 16 – 18.

[46] Neusner, “Comparing Judaisms”, p. 178.

[47] Ibid. , p. 179.

[48] 关于早期犹太教的界定和分类，参看 J. Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), chap. 1。

[49] J. Neusner, *The Talmud as Anthropology* (New York, 1979), p. 28, n. 33.

[50] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3d ed. (London, 1958), p. 84e (no. 215).

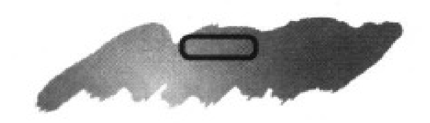


第一部分

1

比较宗教研究：该领域的现状





作为神话编撰者的学者

——比较的印欧神话和后现代关怀

戴维·怀特

在准备这篇文稿的过程中，我获得了自研究院毕业后第一次引用1959年版《诸宗教史：方法论文集》[①] 的机会。由米尔恰·伊利亚德（Mircea Eliade）和约瑟夫·北川（Joseph Kitagawa）编撰的这部书被很多人视为我们研究领域内的一座里程碑。现在，自其出版已有约40个年头了，这一合著更显得像陈旧之物而非不朽的丰碑。其中的启蒙式假设和浪漫主义议程，就跟弗雷泽、弗洛伊德和麦克斯·缪勒早期著作一样陈旧。总之，这是一篇现代主义的文稿。对它的浏览应该足以提醒我们注意：我们是后现代主义的方法论者，好些年来，我们就已经如此了。 47

松散地界定，后现代主义乃是对现代主义思想的一种批判，包括批判诸如莱布尼茨和笛卡儿等现代主义思想家的遗产，甚至于批判一直从柏拉图以来的所有形而上学遗产。雅克·德里达以其典型的修辞风格将形而上学描述为：

> 重组并反映了西方文化的白人神话：白人将他自己的神话即印欧神话、他自己的**逻各斯**即他特有语言的**神话**，

① 下文简称《诸宗教史》。——编者注



> 作为他仍希望称作理性的那个东西的普遍形式。而理性这东西未经争论就不会有效。[1]

现在，一些人会争辩说：这恰恰是已领先于德里达的解构主义事业数十年的宗教史学家们——尤其是米尔恰·伊利亚德——的洞见：即西方的逻各斯总是深深植根于西方的神话模式之中。但这是对德里达和伊利亚德两人的曲解。德里达的论述是反对白人的逻各斯，而非支持任何意义上的神话：他终究是一个解构主义者。这使他的议程与伊利亚德的大为不同，后者在其“原始本体论”理论中，试图将神话规定为对“宗教人”（*Homo religiosus*）真实存在的阐述。

48

然而，有些人仍试图将伊利亚德的思想解读为一种用来瓦解白人理性统治地位的预见性的“解构主义”策略，但事实并非如此。更准确的看法毋宁是将伊利亚德对“宗教人”的建构，视为浪漫主义的绝响，西方对古代或原始人的最后怀念，虽然它反对启蒙运动把他们视为蒙昧异教徒的观点，但是它在援用其他民族神话时，却与启蒙的理性主义者一样，采取了不折不扣的西方的和现代主义的立场。伊利亚德用澳大利亚土著的“黄金时代”来攻击黑格尔的历史主义，但他从未真正地去寻求在“黄金时代”的自身意义上理解它。他宁愿使用“黄金时代”来阐明“元黄金时代”的理论，主张在“世俗的”、理性主义的、历史主义的思想以逻各斯将其遮蔽之前，西方也有自己的神话的“黄金时代”。

所以，伊利亚德最终还是建立了他自己的“白人元叙事”，而对此类元叙事的揭露也正是后现代主义所关注的。这也正是让·弗朗索瓦·利奥塔批判的核心——利奥塔批判现代主义，批判“整体化元叙事和宏大符号，因其在抽象过程中否定了局部特殊性，并在此过程中激起了对全球均质化和普遍历史的兴趣。这种元叙事包括马克思对解放的历史主义叙述、弗洛伊德提出的精神分析治疗和补偿的叙述、达尔文提出的不断发展和适应的故事”[2]，以及——我们可以加上——弗雷泽、伊利亚德和列维-施特劳斯等人所提供的神



话与宗教理论（即使结构主义本身已属于后现代主义的早期阶段）。

现在如果我们跟随利奥塔的论述直至其结论，正如某些后现代主义者所做的那样，我们将发现自己被迫要纠缠于对社会、文化、宗教进行比较研究的合法性问题，即要从事宗教史的学科研究，就好像这一学科在过去几个世纪里早已经被建立起来一样。该观点的思路是这样的：为了包容各式各样的局部历史和地方传统，现代主义的元叙事通过将其翻译为主流符号的术语（它们任由具体传统变得不可识别），而对这些传统的意义进行抽象。这种元叙事也成为强制的和教条的：它们在整体的旗号下，系统地控制和曲解局部。这种以总体性为目标的动机，不可能尊重各种实质上不同的传统的特殊性。[3]

49

如果不加批判地接受这种观点，那么我们将不得不作出结论：作为比较主义者，我们将成为制造出奥斯维辛的那种现代主义元叙事的有意或无意的传播者。通过以“登记”的方式不加批判地接受那些树立我们准则的现代主义范畴，到接受一种霸权的、强迫的甚至是邪恶的理性方式，我们参与了一场大屠杀。然而，正如已说过的那样，再度浏览 1959 年版《诸宗教史》，使我得出了以下结论：这本著作所编撰的宗教元叙事历史的时期已离我们远去。我们的思想，如同自那时起我们的世界一样，正在飞快地转变。

正是因此，我才坚持认为：在千禧年接近尾声时，后现代主义对现代主义的批判早已成为明日黄花。[4]如果我们谈及当前西方学术——艺术、建筑、法律、文学、经济、政治、社会，当然还有宗教——就会发现后现代主义的教条已被接受和身体力行。说教的政客、技术专家、媒体和土地开发商则都属于另一个问题，但事实是：他们都未曾给予学术任何关注。后现代主义者对现代主义的妖魔化是修辞性的而非实质性的，就像新保守主义对后现代学术的妖魔化一样。并且在社会学和经济学的知识领域内，后现代主义实际上成了一些人文科学次级领域中短期的意外收获；有关我们自己谈论他人的讨论（即使自我放纵时常采取了自我鞭挞的形式），这样任性的追求已经过时了。我们可以更好地从事我们的行当，即去搞

清楚其他的宗教，即使在做这项工作时已确知所有我们所写、所说的，如果不被后来人和我们或远或近的同代人所嘲笑的话，也都是暂时的和注定要被修改的。

在实践层面，这意味着我们无须觉得必须迫使自己对所有研究道路上的领先者的理论进行解构，以此来前置我们的论述，也不用自言自语地担心我们的讨论在某些方面是“本质主义”的，或试图使我们的学术“（成为）自觉的自我反省……这种自我反省是以揭示自身修辞本性的方式而作的”[5]。所有这些问题都应该在我们所说、所写中体现出来，但这种体现是作为亚文本而非文本。后现代主义在我们周围已存在得够久了，以至于我们都会或多或少地视之为当然。关注我们自己谈论那些对我们所做事情的议论，这不是我们所要做的：我们所要做的是我们正在做的事情——解释宗教。

在后现代主义能够持续扩张、总可以扩张的修辞背后，还存在着它对比较主义隐含批判的实际问题，这个问题应被高度重视。如果像利奥塔和其他人所坚持的那样，比较主义出于理论综合性的缘故而抛弃文化的特殊性，那么我们作为宗教史研究者就需要讨论我们应如何比较我们所研究的传统。这里，我们需要重温安东尼·梅耶（Antoine Meillet）的洞见。他在其《历史语言学的比较方法》的导言中论述道：

> 语言符号带有任意性：它只有凭借传统才具有价值；如果在法语中“单元”由“un”、“une”来表示，“双数”由“deux”来表达，这不是因为词语“un”、“une”、“deux”等本身与单、双有什么联系，而仅仅是因为这种用法被如此说的人教给那些学着说的人。只有符号的完全任意性才使历史和比较的方式成为可能……[6]存在两种不同的实际比较途径：人们可以通过比较来获取普遍的法则，或者获取历史信息。这两种比较的方式……全然不同。[7]

这里，梅耶的论述证明：我们在人文科学和社会科学中所遇到



的两种比较研究具有很大不同。以揭示普遍法则为目标的第一条途径被符号学家如德·索绪尔（De Saussure）、普通语言学家如雅可布森（Jakobson）、民间文学家如普洛普（Propp）、结构主义者如列维-施特劳斯以及宗教现象学家或宗教形态学家如伊利亚德等所追随。该方法的分析是共时性的，并建立在这样一种假设上：即所有被设定在该方法范围内的变化数据，都被视为是在一个无时间性、不变的系统［语言（*langue*）］内的众多"偶然"事件［言语（*parole*）］。相似性是这条明显的演绎之途的标语，该途径在普遍原则的基础上解释具体事项。而以解释历史资料为标的的第二条途径是历时性的、归纳的，并且更多地关注差异。在这条历史学道路上紧紧跟随梅耶之后的学者包括：印欧比较哲学家本维尼斯特（Benveniste）和众多（主要是欧洲的）宗教历史学家；至于梅耶自己，则特别以"年轻的法国学者乔治·杜美泽尔（Georges Dumezil）"[8]为其历史途径的楷模。后者曾将比较印欧神话学领域从麦克斯·缪勒在半个世纪前将它所抛置的困境中拯救出来。 51

意识到这些差异，让我们回顾雅克·德里达对形而上学的猛烈抨击。他将形而上学的特点描述为：在其"仍希望被称作理性的普遍形式"伪装下的白人神话学、印欧神话学。如果我们将此抨击解读为对西方意识形态负担（ideology-laden）将个人宗教经验的表达与普遍法则（神秘物、神圣者、认知结构）相联系之努力的批评，那么德里达的批判是理据不足的。然而，如果我们严格地将德里达在此所提及的东西视为印欧神话，那么我们必须对他的修辞提出异议。

我说这些是出于两个原因。第一个原因是："神话"一词的高度含混性。正如马塞尔·德蒂恩内（Marcel Detienne）所注明的："神话学"（mythology）既被视为"神话"（myth）（正如在希腊神话中）的同义词；又被当做对神话（或神话集）的研究。术语"神话学"（mytho-logy）本身就显示了一种解释的努力：就像"人类学"（anthropo-logy）是指对人类的研究，"神话学"也就是指对神话的研究。德蒂恩内坚持认为：神话学随书写的出现而出现。书写

为对即时的、口头传播的神话素材的概要性注解、比较、思考和解释提供了一方天地。推而广之，我们今天对世界神话的西方式研究是诸多对解释的解释：这也是一种双重模仿（mimesis）。[9]这样，尽管希腊神话学家们对他们自己"权威版本"的神话的各种变体进行了分类，而一些当代比较神话学家在将其视为普遍神话主题（mythemes）众多变体的基础上，也对希腊、美洲印第安和中国神话进行了分类。德里达未曾告诉我们他打算在何种意义上使用"神话（学）"（mythology）这个术语，这使我留下这样的印象：他是在这个术语的双重意义上而不是在单纯的和未经批判的意义上来理解该术语。

正如有人怀疑的那样，如果德里达是在印欧语言领域的口头和书面传统的意义上理解印欧神话（学），那么他将被指责为追求一个从未存在过的传统的同质性。如果他使用这个术语来指代当今对印欧神话学的研究，那么他就曲解（misrepresenting）了我所坚持的原则即对差异和历史变化的更多关注，而非不变的意识形态或跨文化的神话主题。

这里，我的目的并非是要恢复乔治·杜美泽尔的学术声誉，而是要指出：当比较神话学领域（印欧的或其他的）立足于对差异的历时性、归纳性关注时，也许会有助于形成一种"新的比较主义"模式，这种"新比较主义"不是将差异搪塞过去，而是聚集差异以加深对相似性的描绘。对此，一个绝佳的事例就是乔治·迪比（Georges Duby）对中世纪法国阶级意识形态研究的著作：《三个等级》。其中社会的等级总是被划分为三等，而用来填充这三个"位置"的社会集团，如果不是每隔十年也是每隔一个世纪，便会根据宗教的、社会的、政治的和经济的改变而不断变化。[10]另一个例子是对"犬人"（Dog-man）数以千计的报道。"犬人"神话在欧洲、中国和印度等传统中的变形足以向我们展示这些传统的个性特征以及在学者心中复原后的"核心神话"[11]。此外，由对历史变化和文化差异的关注所策动的一种新的比较神话学以一种熟练的和自觉努力的面目浮现。这种努力既不同于德里达的"白人神话"也不同于



在它之前的那些早期普遍主义的或流布论的模式。

作为20世纪的学者，我们应如何合理地开发来自另一个时代、另一些人的神话学呢？这里，让我们回顾术语“神话（学）”的双重含义。仅仅由于承担了要将它写下来的责任，我们作为对神话墨守原文的研究者已服从于这些神话编撰者的最初解释：他们将一些“变异”剔除并将一些“解读”作为“权威性的”而加以保留，此过程本身就包含了比较和解释的努力，因此，可以说我们所读的神话乃是经过详细检查的神话。由此视角而言，学者的努力正是对神话编撰者工作的延续：在这两者中，读者的认知活动都要在文本和其真实内涵、语言和存在领域间周旋。[12]

正是基于这一点，乔纳森·史密斯对比较主义的反思才进入我们的视域中。在其关于比较主义的一篇最早论文中[13]，史密斯使我们回忆起缩写OTSOG——“在巨人的肩上”（on the shoulders of giants）。这是可追溯到13世纪沙特尔的蒂埃里用来表述中世纪和现代思想家和古代思想家之间关系的一个常用词汇。在此，我愿提出一个新的缩写形式，我相信它可以适用于任何比较主义宗教讨论的历史，即我们是OTSO-JZS，因为我们站在可敬的乔纳森·史密斯的肩膀上（如果你不同意，那你就是NOTOSO-JZS），他很好地向我们表明，我们该如何与我们的现代主义先辈们商榷，而无须采取我们那些后现代主义的同辈们的修辞学。

这里，我一方面想关注史密斯关于差异在比较工作中的中心地位的论述；另一方面，也想关注从事比较者的认知活动所起的中介作用。在谈及“关于相似和差异的丰富词汇”时，史密斯注意到这些术语：

> 追求由个人作出比较的**智力运作**以及所谓我们比较的是关系、侧面而非事物……相似和差异不是“既定的”。它们是心灵运作的结果……同任何训练有素的研究一样，在研究宗教时，比较，在其最有利的形式下，**出于学者自身的理智原因将众多差异一起带到了学者心灵中**（强调系

> 笔者所加)。正是学者使它们的共处——它们的“相同之处”——成为可能，而不是出于自然的亲和或历史的过程……比较不一定告诉我们事物何“是”……就像模式和隐喻一样，比较告诉我们事物如何可能被设想，如何可能被“重新描述”……比较是在运用知识过程中一种训练有素的夸张……一种活跃的、有时甚至是游戏的解构与建构活动，这种万花筒般的活动，给予了学者一套在他或她的理论兴趣和被规定为典范的资料间协调关系的转换特征。[14]

综上所述，通过阅读和解释的认知活动所提供的开端来掌握一段中间过程——在我们现代主义先辈的普遍主义和某些后现代主义同辈的虚无主义之间的中间过程，比较研究（尤其是比较宗教研究，更尤其是比较神话学研究）是可能的。我们可以合法地比较其他民族的神话，不仅是因为作为宗教学者我们应该这样做，更是因为我们这样做时，知道自己是在比较关系、侧面而非事物。最后，在宗教历史中还存在“历史”这一术语的问题。站在大西洋的这一边，我们的学科尚不能在比较工作中将对历史发展和变化作用的分析整合起来。如果我们希望宗教历史中的比较方式仍是有意义和合法的话，我们就应该以杜美泽尔、迪比、乔纳森·史密斯等学者为榜样，努力实现从形态学到历史学的重大方法论转变。

54

（李林译）

注　释

[1] Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 254.

[2] Thomas Docherty, *Introduction to Postmodernism: A Reader* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 11, summarizing Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris: Éditions de Minuit, 1979), pp. 7 – 9.



[3] Ibid.，p. 11.

[4] 这是宗教史学家们尤其是印欧宗教史学家们津津乐道的话题；参看 Wendy Doniger O'Flaherty，*Women*，*Androgynes*，*and Other Mythical Beasts* (Chicago：University of Chicago Press，1980)，especially pp. 149－280。

[5] David Eckel，"The Ghost at the Table：On the Study of Buddhism and the Study of Religion"，*Journal of the American Academy of Religion* 62 (winter，1994)：1106.

[6] Antoine Meillet，*La méthode comparative en linguistique historique* (Oslo：H. Aschehoug，1935)，p. 2.

[7] Ibid.，p. 1.

[8] Ibid.，p. 1.

[9] Marcel Detienne，*L'invention de la mythologie* (Paris：Gallimard，1981)，pp. 131－132.

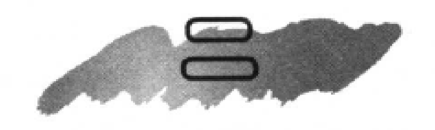
[10] Georges Duby，*Les trios ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Paris：Gallimard，1978).

[11] David Gordon White，*Myths of the Dog-Man* (Chicago：University of Chicago Press，1991).

[12] Docherty，*Postmodernism*，p. 7，citing Stanley Fish，*Self-Consuming Artifacts* (Berkeley：University of California Press，1972).

[13] Jonathan Z. Smith，"The Wobbling Pivot"，1971 年在 Notre Dame 大学所作演讲的讲稿，后载 *Map Is Not Territory* (Leiden：E. G. Brill，1978)，pp. 88－103 (第四章)。

[14] Jonathan Z. Smith，*Drudgery Divine*：*On the Comparison of Early Christianities and the Religions of the Late Antiquity* (Chicago：University of Chicago Press，1990)，pp. 50－53.



有争议的同一性

——后现代世界中的佛教研究

马尔科姆·戴维·艾恺

55 依照查尔斯·詹克斯（Charles Jencks）的说法，建筑学上的后现代时代于1972年7月15日下午3点32分开始于圣路易斯。[1]确实，它与美国宗教学会的年会没有关系。那次专业组织会议是在洛杉矶召开的，而无论如何，夏天到圣路易斯旅行，恐怕多数人都怕这个麻烦。在美国建筑史上，标志着这次运动的事件是对一座高级现代主义的伟大纪念碑——山崎实（Minoru Yamasaki）的“普鲁伊特—艾格大厦”的爆破。这一大厦于20世纪50年代早期落成，当时它充分体现了对其现代主义设计的明晰性、合理性和有益的简洁性的赞扬。在其短暂的存在时间内，这一大厦不断受到居住者的破坏，投入数以百万计的公共资金也无济于事，最后还是由少量准确安放的炸药结束了它的不幸。随它一起倒塌的是现代主义设计的自信传统——为了迎合公共秩序的宏大观念，它牺牲了传统的、防御性的私人空间的多样性。

认为比较宗教学的宏大体系内部也发生了同样的内爆是否夸张呢？当我把那些旧版的宗教现象学教科书从书架上拿下来翻阅时，我感觉就好像穿行于被遗弃建筑的厅堂之中。我读研究生时的笔记在空白处密密麻麻地写着，如同墙上的信手涂鸦，见证着人类心智与精神曾在此一“搏”的事实。每次我合上书又把它们放回书架 56



时，总在想，封皮上弹起的尘灰是否在提示我们：体系建立起来就是为了要被粉碎掉，而且体系越宏大，其倒塌也就越壮观。阅读尼尼安·斯马特（Ninian Smart）为范·德·列欧（Van der Leeuw）的《本质与显现中的宗教》（最新再版）所写的序言，是有启发的；而且我们还注意到，他邀请佛教徒和印度教徒写出他们自己的现象学的宗教类型[2]，可是我们知道，很少有佛教徒会承担这种过时的工作，而且即便他们照做了，他们的成果也不太可能找到地方发表。

是什么导致比较分类的伟大传统走向衰败的呢？无疑，现在我们对“差异”概念的注重是其原因之一。你不必用一个“a”去拼这个词，也能知道，在我们过去称之为“比较”研究的领域中，如今已在普遍地关注差异性。一代学者已经成长起来，他们被赋予了这样的观念：各类小型文化或团体都有其独特的传统，这些传统需要在它们的术语中加以理解，而不是把它们归入或者同化到主流文化中去理解。无论这一主流文化是属于外在的解释者，还是属于该传统本身的权威流派，这种观念都是正确的。比较过程中对差异性的关怀，在宗教研究的许多方面都有显著表现，不过再怎么显著，也不能与乔纳森·史密斯的理论工作相比。史密斯在名为《想像宗教：从巴比伦到琼斯敦》的书中有一篇文章《藩篱与邻居：早期犹太教概论》，文中反对单一、规范的“犹太教”概念，主张多支“犹太教”的多重规定的分类。[3]另一篇文章《巫术栖身于比较》，则扫除了自从缪勒时代以来就覆盖在比较观念之上的“科学”光环，并且认为，比较学者所津津乐道的“相似性”，比起弗雷泽借以发展巫术理论的“相似性”来，并没有更多的认识效力。

有关相似性概念的认识效力的讨论，难道就取消了比较分析的需要了吗？史密斯认为并非如此（尽管它使比较过程显得更成问题了）。在最后一篇文章中，史密斯就圭亚那琼斯敦发生的吉姆·琼斯（Jim Jones）的追随者大规模自杀的事件，指出宗教研究者有义务“排除琼斯敦的独特性和它完全特异的方面”[4]。如何做到这一点？可以将琼斯敦与以下两个明显相似的现象并列在一起：新赫布

57 里底的货船祭仪和欧里庇得斯在《酒神的女祭司》中叙述的酒神节。我想要谈的不是该文已经为比较的步骤起了一个名字，而是史密斯所采取的一种“想像的和讽刺的并列”——有明显差异的现象因其表现出共同特征而被并列在一起。这些共同特征能“真”到什么程度？这很难说。不过，它们也不失为一种有用的想像性手段，可以用来消除使琼斯敦事件显得不可理解的那种独特感。这一研究过程就是借助想像之力，“巫术般”地实现了理解（而非成为科学）。

后现代话语中对差异性的迷恋有时会采取一种文化虚无主义的形式，依这种理论，所有文化上的联系都被还原为权力与统治的游戏。无疑“差异性”具有批判和破坏的一面。没有了可辨别的一致性与相似性的模式，结构就会倒塌，无论是钢筋混凝土的结构还是思想的结构。在碎石中，很容易就会失去力图表达的积极的价值。查尔斯·詹克斯有关建筑学上现代主义衰落的故事，不是仅仅涉及对合理性的破坏，而且还涉及这样一个发现，即仅仅具有合理性的结构并不能满足生活于其中的人们的需要。建筑学上的后现代主义冲动试图听取这些需要的呼声，并以一种折中或讽刺的方式，再次采用那些恰恰是为了迎合现代主义意图而抛弃的传统要素。利奥塔把后现代主义定义为“对宏大叙事失去信任”，其中就有对这一点的应和。[5]看到“进步”或者“启蒙理性”的概念从它们的基础上跌落下来，也许是令人难过的，但是它们的缺席却为其他更独特的叙事腾出了空间。这就好像从前沉睡的众多文化，在摆脱了所有那些曾经禁锢它们、使它们不能明确而自由地援用往事的内化叙述之后，能够从头开始学习讲述它们自己的故事。

我想，也许当我勾勒后现代主义状况的这些特性时，我是在谈论一些新奇的东西。我们大家在穿越传统之间的界限时，都能敏锐地意识到自己面临的认识上的这种两难处境。当然，即使在同一个传统中进行比较的内在行为，也一样存在这样的问题。在任何传统中，“一致性”（Unity）与“同一性”（identity）都是成问题的概念[6]，而在佛教传统中则更有甚之，因为这一传统为它自己在事物

58 （包括在自身）中探求一致性与同一性的缺失而感到自豪。我这样



说应该不会引起惊讶：佛教学者已经经历了他们自己的有益奋斗，摆脱了现代主义梦想的残余（即整体化的叙事和单一化的视角），而达到了对他们所选取对象之多样性与矛盾性的准确理解（人们仍然把这对象称为“佛教”）。

近来受到攻击的一种说法认为，佛教传达了一种现世的、宽容的、理性的教诲，并且这些教诲可以通过直接经验得到证实。在斯里兰卡学者、僧人沃波拉·罗睺罗（Walpola Rahula）的英文著作中，这一说法得到了典型的表述。罗睺罗在通俗入门读本《佛陀的教导》中告诉我们，“几乎所有的宗教都建立在信仰（甚至可能是盲目的信仰）之上。但佛教却强调‘观’（‘seeing’）、了解（knowing）和理解（understanding），不强调信仰或信念”[7]。在罗睺罗看来，佛教无需也不容神的启示或其他超自然存在。它源于人类的解脱体验，要的不是信仰，而是在每一个信徒体验中的证悟。在罗睺罗的解释传统中，可以经常听到这样的说法：佛教根本不是一种宗教，而是一种哲学，甚至只是一种生活方式而已。

罗睺罗的解释从何而来？加南那斯·欧贝耶赛克瑞（Gananath Obeye sekere）将罗睺罗对佛教传统的建构，溯源到19世纪末发生在斯里兰卡的一系列精神追求和宗教努力。[8]当佛教僧伽在基督教传教士和英国殖民当局的联合压力下进行防卫时，出现了一场重构佛教传统教义的运动，从而抵挡了基督教传教士。不过，促成这一运动的却是两位来自美国的神智学家。波拉瓦斯基（Blavatsky）夫人和奥尔高特（Henry Steele Olcott）上校于1880年抵达斯里兰卡，受了五戒，从而正式加入佛教僧团，并开始推助佛缘。他们建立了许多重要的组织，其中包括佛教神智团（Buddhist Theosophical Society），并且对佛陀教诲作出解释，旨在回击传统的西方批评。

《佛教教义问答》一书（此书出版于1881年，即奥尔高特抵达斯里兰卡一年之后），最清楚地表达了奥尔高特对传统的理解。他知道基督教护教士总把佛教视为“黑暗的迷信”[9]，所以他采取了两种回应方式。他首先指出，传统中出现的任何“迷信”实践，都　59

需要回到佛陀本人的教诲上来加以纯化或净化。他在书中问道："难道驱邪、念咒、承运、狂舞等，都属于佛教吗?"回答是："它们与它们的根本原则截然相悖。它们是拜物教、泛神论和一切外道的遗迹。"然而，奥尔高特在回击了传教士并捍卫了净化的佛教之后，又进而把矛头指向了基督教教义中的"迷信"因素：

> **问**：佛教与通常所谓的"宗教"之间最显著的差异是什么?
>
> **答**：其中包括：它教导至善却不谈创世主；它教导一贯性，却不依附迷信，也不谈有关可出窍的、永恒的形而上学灵魂实体的自我学说；它追求幸福却不谈客观的天堂；它有解脱之法却没有替罪的救主；它倡导自赎自救，用不着礼仪、祈祷、忏悔、牧师以及代祷的圣徒；它追求一种至善，也就是涅槃，只要过一种洁净、无我的智慧生活，并且怜悯众生，就算不离世间，也可以达到涅槃。

欧贝耶赛克瑞指出了这段话的讽刺意味。从奥尔高特的教义问答中，产生了一种针对宗教概念的、佛教式的（不完全敌对的）矛盾心理传统，同时，他的教义问答在宗教上又来源于奥尔高特本人的自由新教背景。奥尔高特试图回归到创建者记录在经典中的教诲，以此来净化佛教。他在这些文本中发现的教诲，与19世纪末的自由新教有许多共同之处。它反对"迷信"实践，质疑奇迹与超自然，对理性规范怀有敬意。奥尔高特的特殊贡献在于他发现了佛教与现代科学的观点相一致。奥尔高特对传统的解读，往往被称为"新教式的佛教"（Protestant Buddhism）——这个标签已经贴定了。

近年来一些最重要的佛教研究成果试图从传统的内部和外部出发，来追溯这些佛教解释中的现代主义新教设想所造成的影响。欧贝耶赛克瑞认为，斯里兰卡佛教团体试图把佛教从所谓奇迹的、神话的或超自然的要素中净化出来，这种努力削减了佛教的情感深



度，剥夺了它的良知。他的这一说法，对困扰该岛的种族斗争而言，是富有启发性的。史丹雷·泰姆比亚（Stanley Tambiah）用细腻的历史细节向我们展示了，创建现代的净化佛教的意识形态运动，如何卷入了清除泰米尔人对斯里兰卡的影响的政治运动之中（该运动助长了种族暴力的循环）。[10]格雷戈里·肖彭（Gregory Schopen）也认为，印度历史研究已经被新教的文本偏见扭曲了。[11]肖彭力图通过检讨印度金石学和考古学的证据来进行矫正。此外，在当代佛教研究涉及这方面问题的重要例子中，还有一个最值得注意的例子是伯纳德·富尔（Bernard Faure）对禅宗顿悟神话的出色分析。[12]我们从学者（或诸如此类的人）那里获得的有关佛教传统的图景，显得更地方化，更重视仪式、神话和超自然——尤其是就其当前的情形而言——也更加受困扰着各宗教传统的意识形态隔阂和冲突的制约。总之，这一图景更接近于乔纳森·史密斯所谓形式不一、彼此矛盾的“各支犹太教”，而不是接近于奥尔高特的清晰、理性而又统一的佛陀教诲解说。

60

我在概述佛教研究中现代主义神话的破产时，产生了两个想法。第一，我们不必为失去佛教传统的现代主义叙述而伤心。原因之一是（欧贝耶赛克瑞已经生动地说明了这一点）：佛教的现代主义建构与斯里兰卡宗教生活的复杂性和深刻性之间，几乎跟普鲁伊特—艾格大厦与美国都市生活的复杂性之间一样具有密切的联系。鼓励它温和的内爆，是一种怜悯和解放的行为。我们不必伤心的另一个原因是：力图阐明佛教的本质、澄清其模式、认清影响其发展的因素，这样一种现代主义的工程极有可能从废墟中重新建立起来。像许多后现代批评一样，欧贝耶赛克瑞对新教式佛教的理性组织的批评，并不会比以一种形式的合理性去取代另一种形式的合理性的做法，为启蒙合理性造成更为严重的损失。就欧贝耶赛克瑞的例子而言，就是要用弗洛伊德去取代奥尔高特，以便达到对斯里兰卡精神的更全面的理解和评价。

这样我又有了第二个想法。欧贝耶赛克瑞等人批评早期的佛教研究，说它错误地致力于概括和提炼一种“本质的”佛教。“本质”

概念不是一个中性范畴：它压制差异性，并且一手酿成了文化上的傲慢和排他性。不过，在讨论本质主义的、新教式的佛教观念时，
61 欧贝耶赛克瑞也不可避免地要在斯里兰卡佛教生活的特征问题上，采取另一种意义上的"本质"立场。我在别处已经说过，并没有语汇上的原因使得"本质的"一词必须表达具体和实体的含义：它可以单单意指"必不可少的"（necessary）。[13]如果我理解得不错的话，欧贝耶赛克瑞的主张是：佛教生活中有一些必不可少的东西，斯里兰卡佛教团体如果想对种族和政治冲突作出有效的、富于同情心的回应，就必须重新发现这些东西。我们禁不住要称之为"新本质主义"——它不是基于实体同一性的概念，而是基于一种实用的意义：传统的某些特征是团体得以健全发展所必需的。不过，术语是无关紧要的。值得注意的是，欧贝耶赛克瑞等人又被拖回到了先前有关佛教自身本质的现代主义冲突中去了。

这是否只是一种将"理性"、"进步"和"同一性"的古老神话贩运回来，并再度使后现代主义批评偏离方向的做法呢？也许是吧。但正是后现代主义学术中这种令人不安的、混血的特征，使得它如此有魅力。现代主义的神话被打破了，但它们并没有消逝。它们只是共存着，而不是重新发现那些被认为早就过时的传统生活方式和思想模式。我在这一状况的复杂性、折中主义和讽刺性中看到了许多希望，就像我在今天佛教研究界依然从事着的这种复杂的、带有讽刺意味而又严肃的工作中看到了许多希望一样。

（魏农、代夙智译）

注 释

[1] Charles Jencks, *The language of Post-Modern Architecture*, 5th ed. (New York: Rizzoli, 1987).

[2] Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, trans. J. E. Turner (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. xvii – xviii.

[3] Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chi-



cago: University of Chicago Press, 1982).

[4] Ibid., p. 111.

[5] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. xxiv.

[6] 我们到底应该像 Edward Shils 在其杰作 *Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1981) 中所做的那样，用 "tradition" 一词去把 "traditum" 译解为 "传下来的东西" 呢，还是应该依据拉丁词源的提示，将它解释为 "传递"、"交付"、"传下来" 的行为呢（牛津英语词典）？无论在哪种情况下，"一致性" (unity) 都成问题，因为前者以客体的不定为基础，后者以主体的不定为基础。 62

[7] Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, 2d ed. (New York: Grove Weidenfeld, 1974), p. 8.

[8] Gananath Obeyesekere, "Buddhism and Conscience: An Exploratory Essay", *Daedalus*, 120 (1991): 219 - 239.

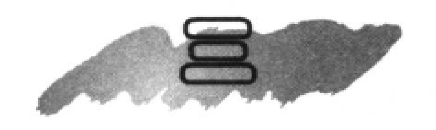
[9] Ibid., p. 224.

[10] Stanley Jeyaraja Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka* (Chicago: University of Chicago Press, 1992). 泰姆比亚详细探讨了沃波拉·罗睺罗建设现代主义理性佛教与动员僧团开展教徒 "爱教" 计划之间的关系。

[11] Gregory Schopen, "Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism", *History of Religions*, 31 (1991): 1 - 23.

[12] Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, (Princeton: Princeton University Press, 1991).

[13] Malcolm David Eckel, "The Ghost at the Table: On the Study of Buddhism and the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, 63 (1995): 1085 - 1110.



后现代与后殖民、后结构的比较研究

温蒂·多尼格

63 显然，从一开始，凡是从事后结构主义宗教文本比较（我使用这个词，不全是但主要是指言辞的讨论），尤其是从事前殖民地宗教文本比较的学者，都必须两面作战：既要回击后殖民的批评，又要回击后现代的批评。我想证明这样做是不必要的——杯子是半满而不是半空，或起码是半满又半空。[1]对于比较学者来说，后现代主义既是一个问题（因为只要强调差异性就会取消任何的比较），也是一种解决办法（因为无底的文本解读又激发了比迄今所能想像的要远为广泛的比较）。同样，后殖民主义批评也既是一个问题（因为将欧洲学者排斥在后殖民地区的研究之外的孤立行动，会带来一种负疚感），又是一种解决办法（它为比较研究开启了新的关注领域或新意识）。也就是说，这些学派各有其作战的两条战线，其中前一波对比较研究有害，而后一波则对比较研究有益。下面我们逐一讨论之。

64 后殖民主义和比较研究

在宗教史学科内，学者们大抵上都已经摒弃了普遍主义比较研



究的方法，这种方法一度被伊利亚德以及在其之前的弗雷泽、弗洛伊德、荣格“三巨头”弄得十分时髦。结构主义类型学也成了这一攻击的牺牲品，以至于可能的结构主义者除了后结构的烂泥之外无处可以立足。对这些方法的拒绝有出于理论上的考虑，也有出于方法上的考虑，但对后殖民主义的批评却主要是在一个不同层面上展开的：即认为它们在政治上不健康。在比较宗教学领域内，后殖民主义强调“相同和差异问题”这一永恒的方法论问题的政治维度。

我想，具有讽刺意味的是，现代比较宗教学的发展其实在很大程度上就是抱着这样一种虔诚的愿望，即要让我们一方的人知道，“异”教与“我们的”宗教有诸多相似之处。(所谓“我们的”通常是指“新教”，正如菲尔丁的《汤姆·琼斯》中的斯瓦昆先生所说的那样：“当我提到宗教，我指的是基督教；而且不仅仅指基督教，尤其是指新教；而且也不仅仅指新教，尤其是指英格兰新教教会。”)[2]其目的是：我们一旦了解了其他宗教，就不会再去憎恨它们，也不会再去杀害其信徒；也就是说，“了解它们就是爱它们”。列维那斯（Emmanuel Levinas）指出：他者的脸说“不要杀我”[3]。这张脸正是由比较研究来照亮的。浏览一下各种报纸我们就会知道，这个目标在这个世界上还有待于实现。

可是，学术界在超越这种过分简单化的范式后，却又遭受了“后—后殖民的”（post-postcolonial）反动——这在很大程度是由爱德华·萨义德（Edward Said）的《东方学》所促成的。在这样一个国家多元主义和个别民族-宗教群体性政治的时代，在这样一个个性政治、少数民族政治的时代，因为已经反省了旧种族主义者和殖民主义者的态度（“中东佬都长那模样!”），[4]要在任何意义上假定两种来自不同文化的现象为“相同”，都会被当做对其各自独特性的贬损。再说，在目前这种反东方主义的风气下，一个比方说研究印度的学者，若是站在来自不同文化的现象之外（或许是之上），并将它们等量齐观，那他就会有帝国主义者之嫌。我们这里只是想强调它们的共通性，以此表达阿多诺（Rolena Adorno）曾经说过的一个意思：“通过把握相似点来确定‘他者性’（other-

ness）的过程”。

然而，我们必须注意到，从帝国主义的普遍主义的煎锅跳进学究的实在论的火坑，乃是一个宗教现象在一个文化群体中处境化（contextualizing）带来的结果。对个别文化的强调一旦到了荒唐的地步（经常如此），就会引发无穷倒退的问题——开始还有对文本的较为宽泛的比较，最终则剩下极为狭隘的文本本身。这种强调容易导致越来越小的视点，直到再也不可能进行由此及彼的概括：事物与事物之间再也没有足以比较的共同之点（即使是为了澄清其不同之处）。比如说，当前不少文化人类学理论中的极端个别化倾向，似乎都否认同一文化之成员具有共享的基础，更不用说全人类如何、如何了。[5]

65

当然，任何对差异性的讨论，都是从同一性的假设开始的；狄尔泰（William Dilthey）曾经指出："如果生命的表达是完全陌生的话，那么解释就没有可能。如果其中什么也不陌生的话，那又没有必要解释了。"[6]如果我们从绝对差异的假设开始，那也就不会有对话，而且，我们会发现，自己就像陷入了镜光耀眼的迷宫之中，不时与自己打个照面，想要奋力逃脱文化之门，却总是在宫内穿行、徘徊。[7]我想，就算是再冷酷的法国结构主义者，也不能将希腊悲剧的文本与 Windows98 的使用手册的文本进行比较；两者确实没有共同的基础，确实没有相同之处。可是，将希腊悲剧与 1998 年版《纽约时报》的各种报道进行比较，却是值得任何一个比较研究者去做的。如果关于一个给定主题的所有报道都是一样的，那么所有关于它的研究就会变成一本很薄的书：一个正文加长长的脚注。但是，如果它们完全不同，差异到不可比较、不可通约的地步，那么它们之间就没有什么比头了，而且，我们也永远无法理解那些报道，除非它们是我们自己写的。像我们这样的一个时代，全球化和多样化的极端同时发挥作用，并且不断彼此消长，所以，要维持这种平衡很困难。

相似性和差异性是不对等的，也是不可比较的；它们有不同的用途。我们指望用相似性的稳固性去建构一座政治桥梁，从而将我



们的社会锚定于其上，然而我们又编创各种叙述去解除由差异性的威胁所带来的不安。无论是相似性还是差异性，都会导致一种无效的归纳主义以及廉价的实在论，因此就进入了使“差异性”自身就具有政治上有害性的领域。因为极端普遍主义意味着他者和你正好相像，极端唯名论意味着他者可能根本就不是人类。[8]许多认为（并且坚持认为）犹太人或者黑人或者任何其他被称作“阿拉伯人”的群体都是相似的（即他们彼此之间是相似的）人，都会进一步认为（或常常是假设）：他们是完全不同的（即与我们白人、我们新教徒是不同的），而且后一种观点会很容易导致这样的断言，即这些人不应该像我们当中一些人那样得到应有的权利。本质化的差异会成为一种统治工具，欧洲殖民主义就是由一种差异性话语支撑着的。

66

一个单一文化“群体”的成员，可能会非常不同，就好像说所有日本人都是相同的，或者说所有日本人与法国人都是相同的，就显得不够尊重了。（这也适用于世纪末模式：时间实在论与空间实在论同样有害。）我赞成艺术史学家恩斯特·贡布里希爵士（Sir Ernst Gombrich）的观点，他反对“文艺复兴者”或“浪漫心理学”一类的范畴，也反对所谓“雅利安人”或“德国物理学”这样的范畴。[9]文化上本质化的地位，既无法辩护，在政治上也是危险的。它常常采取“文化上的处境化”，并且是带有历史具体性的研究：“让我告诉你，在世纪末的欧洲和美洲，每个人的感受如何。”如果一味关注阶级或民族群体，那不仅无聊，而且还可能变成种族主义者。

我之所以不想关闭比较研究的商店，正是因为经营它的人在观点上正好与我基本一致。我们必须对政治话题具有敏感性，但这不等于最后总要谴责比较研究。我们不必承受艾柯（Umberto Eco）所谓的“文本的折磨”（艾柯的这一命名很恰当）。我现在不是而且永远不会是“不列颠统治”组织的持证成员。但我拒绝中止阅读和翻译由其成员所编辑的文本。有关印度殖民问题的研究有很多值得保留的东西；我不会将孩子与洗澡水一起倒掉。正如不久前李·西



格尔（Lee Siegel）直言不讳地指出的："那些统治的、帝国主义的、欧洲中心的殖民主义者，是一些如此令人惊奇的作者，他们对印度的了解比我们所有人都多得多。他们还会骑马。"[10]

但在后殖民主义批评中，也有很多值得保留的地方；的确，没有这些批评，我们就不再思考（这些问题）了。我们已经从后殖民主义的话语中认识到这一点，即研究者出版的文本对他们所描写的民众有着某种影响，这与作为参与者—观察者的人类学家所产生的更为显著的影响相比，也不是毫无相似之处。它也促使我们去关注这些文本是如何到了我们手上的；现在，这些文本就像英格兰的第三世界移民那样对我们说："我们现在到你们这儿，是因为过去你们到过我们那儿。"殖民主义不再是像它过去那样的一种政治权力，但它阴魂不散，尤其当我们使用"帝国主义"而不用"殖民主义"这个词的时候；而且我们在心里还要忍受这种状况，即我们的学术研究已经"侵入"了我们所要研究的国家，正像在（种族主义的）电影《上帝发疯了》[11]中那个可乐瓶子突然闯进了南非黑人的生活中一样。尤其是，后殖民主义的批评已经使我们意识到，进化论观念如何深入地影响到了比较研究的历史，以及我们该如何努力地去克服它。

67

我们可以克服进化论所导致的消极后果，但我们不必总是那样做。这些问题既然已经引起我们的重视，就凭这一点，我们已经有可能避免（至少在某种程度上避免）出现这些问题。在比较研究的水域里有鲨鱼；但现在我们知道了这里有鲨鱼，我们仍然可以在这里游泳——只不过更加小心罢了。比方说，现在我们认识到，我们所比较的文化过去已经被比较过了，而且，它们不仅是我们的研究对象，而且也是像我们一样的研究主体。希罗多德将当时的希腊人与埃及人进行比较；近来则有大量研究揭示了古代中国、印度等地的人们是以何种态度对待其邻国的民众的。[12]这样，我们可以切换一下视点：我们所查看（look at）的文本变成了我们所透视（look through）的文本；镜子变成了窗户。"他者"与它们自己的"他者"相互比较的方法史不仅表明，我们的殖民主义不是原初的殖民



主义，而且还表明，比较研究早就已经变成一项帝国主义的事业了。我们需要明白这一点，这样我们才能吸取前车之鉴，开始按我们自己的方式行事。再说，这也是用比较法来使我们的方法非熟悉化的一个好例子：将作为比较学者的我们与以往的比较学者进行比较时，我们会注意到那些被我们忽视的切身的东西。

在贯彻这种多义的、多文化的议程时，我们必然会听到这样一种弦外之音：事实上我们总带着自己的目的而在使用他人的叙述。在援用方（appropriating）文化与被援用方（appropriated）文化之间的权力不对称性中，本来就存在着政治问题。所以，如果欧洲人统治印度，那么一个欧洲人使用一个印度文本就被认为是错误的。但对于我来说，在使用他人的文本时，还会有完全不同的方式，这些文本中有些完全是无辜的[13]，若我们反而不去援用一个陌生文本（无论这种援用是何等的不充分、滥用或是投影式的），则可能会更糟——忽略它或者轻视它。何况，欧洲的援用不见得一定会取代印度的版本；在有关外来声音的学术喧闹声中仍可以听到当地的声音。

后殖民主义批评送给我们的礼物是：使我们更加意识到我们正在做的是什么，我们为什么要这么做，以及这样做的危险性。但是，一旦赠与者认为那样做危险太大，我们根本做不了，所以就收回了礼物时，这些礼物就变味了。我们不要用后殖民主义意识去排斥西方学者对非西方文本的研究（这些意识只是促使西方观念世界变成了聚居区），而且，我们还要表明，这些文本（以及文本的比较研究），可以充当我们社会以及全世界的聚居区爆破工，也就是说，可以炸开意识形态的聚居区。我要驳斥当前那种仅研究单一文化群体（犹太人、黑人等）或单一性别的倾向。我还要挑战那种只限圈内人研究圈内事（女人研究女人、犹太人研究犹太人）的倾向，因为这种倾向一旦被照搬，就必定会消除我那小巧玲珑的跨文化比较的世界，会消除其所属的更一般的人道主义。在很大程度上，女性主义和文化研究等学科所设定的高道德基准使这种倾向愈演愈烈了，因为这些学科主张或认为，其研究的问题（种族主义、　68

性别歧视、阶级斗争、种族灭绝）已经给人类带来了极大的恶果，再也容不得有差错，有玩笑，有多种答案的可能了。但确实有可能将各种文化在类似的（不尽相同的）人类问题上所采取的不同方案，引入到一场（不一定完美的）对话之中。也许这样，我们可望用跨文化研究的开阔视野，去弥补同一性政治学的狭隘见识。

而且，后殖民主义批评本身就为我们提供了这样做所需要的工具（更精确地说是武器）。我以上批评主要针对后殖民主义的第一条战线或它的前一波，因为它的这一面至今依然对宗教史领域的绝大多数研究施加了不良影响。而第二条战线则更有希望。这就是斯各特（James C. Scott）、赛勒瑞（Sarah Saleri）以及后来的萨义德（在其《文化与帝国主义》[14]中）军团，他们将重点由研究“作为受害者的部下”，转向研究抵抗的机制——套用斯各特教我们说的一个名称，即“弱者的武器”[15]。这些学者使我们返回那些文本去寻求颠覆的声音，从而再次激发了我们对文本的兴趣，而他们的后殖民主义先辈们却要我们把这些文本当做是不可挽回的退步的东西。

旧殖民主义批评在最贬义上是一种意识形态，即白人压榨黑人。现在这里有更细微的差别：探求的不光是单纯的权力，还有抵抗的权力。然而，在某种程度上，它仍与权力有关，它是一根筋、死脑袋。正是在这一点上，后殖民主义发出了属于它自己的最动人的音调（其实有杂音）。

69

后现代主义和比较研究

后殖民主义议程与后现代主义的一些议程是相容的，后现代主义时代拒斥元叙事，并赞成这种形象的无限扩散。[16]对比较宗教学和后殖民主义而言，以及对后现代主义的自我界定而言，相同与差异的问题都是至关重要的。对于后现代主义来说，同一性是魔鬼，差异性是天使；只是附加了一个“尖重音”（*accent aigu*），就把一个平常的英语词汇转变成了一个——对右侧思维的（也可能是左侧思维的）男人和女人所关心的一切事物来说的——充满魔力的术



语：différence（“差异性”；或更浊一点，différance）。从巴黎传来了新的战斗口号：“差异性万岁！”解构主义者的差异性神话，菲纳芒（Joel Fineman）援用吉拉尔（Renè Girard）的话把它概括出来了：“一种故事，就是一种故事，凭借它，社会解决了、防止了秩序的瘫痪，而这种失序，吉拉尔为它贴上了‘无差异’危机的标签，他把这种失序界定为文化特性的丧失——严重到可以称之为文化自杀了。”[17]

但是后现代主义批评并没有解决文化差异性问题，赛奇威克（Eve Sedgwick）指出了这一点：

> 战后思想的每一个理论上或政治上令人感兴趣的计划，最终使我们不再有合法的余地，去深入探讨或思考人与人形成差异的各种不稳定的方式。人们也完全可能与他们自己不同，通过表明这一点，上述计划就不见得多余了。研究差异性［diffEr（e/a）nce］的解构主义，是那样崇拜差异性观念，是那样想要取消它的各种可能的具体形式，以至于今人再要去思考个性差异问题，最终只好求助于他们这些做得最彻底的人了。[18]

然而，在前现代的差异性建构与后现代的差异性（différence）之间，存在着一个关键的区别。[19]早期后现代主义增加了后殖民主义的重罪；福柯对权力的过分强调，歪曲了对众多文本的解读，并迎合了后殖民主义的阴暗面；认为不存在文本，结果恐怕就不会再去考虑传统的哲学方法了，而这些方法却构成了传统比较研究的基础。但是，后殖民主义的第二波（包括后期的福柯，尤其是德里达），却用新的方式打开了文本，这些方式对有兴趣运用流行或古典的各种变异形式，有兴趣在其中发现各种意义的学者来说，是特别有用的。同样重要的是，它把趣味性甚至（我敢说吗?）一种唯美主义还给了一门学科，而早期后殖民主义曾使这门学科变得刻板和缺乏幽默感。 70



尤其在后现代主义的层面中，解构主义提倡了一种多角度、多层次进行解释的观念，而这种解释对比较方法来说是必要的。也就是说，后现代主义比较学者对宏大理论和帝国主义元叙事嗤之以鼻；他们允许各种意义/模式的出现；他们在一种集中的框架内比较现象，目的是要深入洞察所比较的现象（而不是一种宏大理论）；他们表明别人的研究也是有切身关系的，这种研究既成了个人的又成了客观的；他们使突出的亮点与当地的语言/知识背景相协调，同时又表明它们的意义超出了本地范围；他们允许所有本地声音/解释发挥作用；他们把解释活动的重点放在与材料进行真正理智的/个人的对话上。[20]

而且，解构主义还使我们对有关个体作者的未经检验的假设，有一个更为清醒的认识。因为我们会把当代文学批评对于流行文化产品和文学经典著作的洞见，运用于作者不详的宗教文本。尽管这两类叙事形式已经知道其社会背景（一些古代文本却不得而知），但是，一些流行文化的作品（尤其是而且不光是那些来自非文字文化的东西），却与许多神话一样，作者未知或不详，因而是从神话编造者的营地（我说的就是营地）流传出来的。例如，电影就跟经典笑话中的骆驼一样，往往是由一拨人创作的。同样，怀疑的诠释学为了给神话编造者提供公平的游戏，所以不再考虑有关文学巨著的作者的创作意图问题了。

这一视点严肃对待差异性的要求，而且进入了一种终极情形，这种情形就是个体作者的洞察力已经超越了其自身的具体时刻，越过时空向我们说话。对个体的强调，用一种从文化到个体作者的向内运动，平衡了从文化到跨文化的向外运动。对个体洞察力的关注，把我们引导到了保罗·利科（Paul Ricoeur）所谓“第二素朴性”的多样性之中，它假定了一种“一致性”，看似接近准荣格式的普遍主义，但实际上是以个别作者的个别观点所形成的“点画法”（pointillism）为基础的。这种对真人的强调是自下而上的立论，排除了自上而下立论时出现的问题，并设定了一个超验的代表作为跨文化一致性的源泉。而且这些真人不仅仅是政治代表；他们

71



作为文本的作者，怀有众多不同的意图，包括美学上、哲学上尤其是宗教方面的安排，而后殖民主义批评却常常忽视这些东西。所以，我们的跨文化范式要着重考察一种细述我们的跨文化主题的独特洞察力，并集中于系谱的两端（一边是故事，一边是人类），重视个体和人类，同时也不在跳过中间的部分时，过多忽视那种成问题的文化普遍化。

斯各特曾经谈到个体名字的使用，主张在建构各种历史时，要将女权主义者的反对意愿纳入到依名字进行分组的做法之中：

> 我认为应该把个体女性的名字加入到科学家、发明家、政治家和艺术家的名单之中。事实上，女性的个体化是摆脱非历史分组的最佳方式。起先我认为这是一种令人不快的策略，因为它似乎屈从于那种保守的批评，即把所有分组都当做个性的对立面而予以拒斥。最后我认定这不符合事实，因为将具有不同特征的个体包括进来，可以排除单一、普遍的抽象个体。[21]

也就是说，将众多的个体包括进来，可以避免把理想的个体（比如在斯各特的探讨中是男性或白人），当做标准。

有人认为普遍主义是对种族单元之完整性的殖民主义式的损害，这些人自然也会把对个体创造力的强调，当做对民主单元的一种精英主义式的贬损。其实情况不一定是这样。以为强调个体就是精英主义，与以为强调另一方即强调整个人类就是法西斯主义，一样是愚蠢的。对个体的故事叙述者的强调，仅仅在这个字很狭窄意义上来说是精英的（即少数人从群体中被"挑选"出来），并不是在其更宽泛的含义上说的，即这些挑选出来的人拥有一种特殊的社会或文化优势。它承认才能（这里是指故事叙述者的才能）的不均匀分布，却不认为天赋有的人有，有的人没有。不仅到西方正典的堡垒中，而且到被忽视的口述传统中和遭唾弃的异教中寻找个体艺术家，向祖鲁人中的"托尔斯泰们"、"巴布亚的普鲁斯特们"（对　72

索尔·贝娄的著名挑战的回应[22])、涂鸦的艺术家们以及B级电影致敬，并不是出于小范围内的文化长处，而是考虑到各种文化中都有的广泛的灵感发挥。或许在祖鲁人当中确实没有托尔斯泰，但现在我们知道祖鲁史诗是由某些相当罕见的个体天才所撰写的，而且还可能是由其他我们局外人所不知的人们所写的。更有甚者，我们还可以问，在俄罗斯人当中有几个托尔斯泰；如此有天赋的个体，在有著作和没有著作的群体中都是极其罕见的。有关祖鲁人中的托尔斯泰的问题，就是有关作品和作者"好坏"由谁定和凭什么定的问题。我之所以强调社会各个层次上的（从高级文化到流行文化的）个体，一方面是要提出这样的问题，另一方面是考虑到解构主义者对普遍主义的拒斥，以及对我所提倡的那一类人道主义的反对（这种人道主义错误地将建立在特权者利益基础上的意识形态小说普遍化了）。这一立场最终也赞成差异性的个别闪光，而这种差异性则是在同一性文本中得到最佳说明的。对整个阶级或文化的特征的强调，往往不考虑其他文化中的相似点和各文化中的创造性，凡是在这样的地方，对个体（不同于其他较少灵感的个体叙述者）的强调，即使不能说明灵感的因素，至少也能把它指出来。采取"点画法"的目的，一是要反对天真的新奇主张，二是要强调思想的创造性。

所以，后现代批评有助于我们避免某些歪曲的叙述或判断，这些歪曲的叙述或判断一方面是某些注重个体作者的做法带来的结果，另一方面是在后殖民主义第一波中苏醒的实在论文化所带来的结果。在这方面，第二波的后殖民主义与后现代主义相得益彰，就像跛子在瞎子的肩上一样，彼此补偿着和限制着对方的过激之处（特别是对方的第一波）。它们通过强调差异性的不同方面来彼此防范，免得退回到一种有害的唯名论上去；它们相互竞争的实在论调和着彼此的还原论倾向，并开拓出一个空间，让宗教史学家能够从事一种更细腻、更自觉的跨文化比较研究。

（肖清和译）



注　释

[1] 以下部分是由我专著中的讨论引申出来的，见 *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth* (New York: Columbia University Press, 1998)。

[2] Henry Fielding, *Tom Jones*, ed. John Bender and Simon Stern, with an introduction by John Bender (Oxford: Oxford University Press, World's classics Paperback, 1996), bk. 3, chap. 3, p. 109. 第一版题为 *The History of Tom Jones, a Foundling* (London, 1749)。

[3] Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis [The Hague: Martinus Nijhoff, 1979 (*Totality et Infini*, 1961)], pp. 198 - 199.

[4] See Wendy Doniger, "Myths and Methods in the Dark", *Journal of Religion* 76 (October 1996): 531 - 547.

[5] 1997 年 2 月 7 日我在 Ann Arbor 发表演讲，Sarah Caldwell 在介绍时作了扼要的概述，对此我深表谢意。

[6] Wilhelm Dilthey, *Pattern and Meaning in History* (New York: Harper Torchbooks, 1961), p. 77.

[7] See Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass*, chapter 2.

[8] 其实，唯名论既是极端差异性又是普遍主义的基础，但那是另一码事。

[9] Sir Ernst Gombrich, *The Essential Gombrich: Selected Writings on Art and Culture*, ed. Richard Woodfield (San Francisco: Phaidon Press, 1996).

[10] 1996 年 10 月 28 日，与 Lee Siegel 关于 Lockwood Kipling 的 *Beast and Man in India* 的私人通信。

[11] *The Gods Must Be Crazy* (1980), written and derected by Jamie Uys.

[12] 例如，参见 David Gordon White, *Myths of the Dog-Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1991)。

[13] Wendy Doniger O'Flaherty, *Other Peoples' Myths: The Cave of Echoes* (New York: Macmillan, 1988; Chicago: University of Chicago Press, 1995).

[14] Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).

[15] James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven and London: Yale University Press, 1985).

[16] 我非常感激 David Tracy，因为我对后现代主义了解得非常少。

[17] Joel Fineman, "Fratricide and Cuckoldry: Shakespeare's Doubles", *Psychoanalytic Review* 64 (1977): 409－453, citing René Girard, "Myth and Identity Crisis in *A Midsummer-Night's Dream*", Colloquium at State University of New York, Buffalo, winter 1969.

[18] Eve Kosofsky Sedgwick, *The Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 23.

[19] Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas", in *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 79－153.

[20] 这是在 1997 年 11 月一个私人通信中 Ben Ray 的有用表述。

74 [21] Joan W. Scott, "Gender and the Politics of Higher Education", inaugural talk for the center for Gender Studies, University of Chicago (18 October 1996), ms. , p. 15.

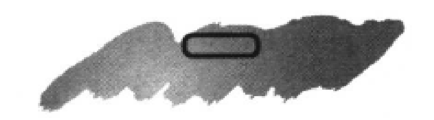
[22] 这个通常归到贝娄头上的提法，泰勒（Charles Taylor）也提到过，见 *Multiculturalism and "The politics of recognition": an essay* [with commentary by Amy Gutmann, editor, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, and Susan Wolf (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992)], 第 42 页："人们常常引索尔·贝娄的一些说法，如：'祖鲁人中要是出了托尔斯泰，我们会去读他的作品'，这是要把它当做欧洲人傲慢的精辟陈述，这不仅因为贝娄实际上被认为是对祖鲁文化价值缺乏感觉，而且更因为它大体上反映了一种对人类平等的否认。"泰勒加了一个脚注，其意思与我的意思一致（第 42 页注 18）："我不知道这种陈述，是否真的就是由索尔·贝娄等人以这种样式创造出来的。我报导了它，仅仅因为它引起了普遍的关注，这也是这个说法特别流行的原因。"贝娄后来否认自己说过这种话，而 James Atlas 则先是在 *The New York Times* 的 Allan Bloom 传略中引用这句话，后又在 *The New Yorker* 的贝娄传略中再次提及，见 "The Shadow in the Garden" (3 July and 26 July 1995), pp. 74－85, p. 84。

第二部分

2

个案研究：宗教史学的关键问题





后之后是什么?①

——作为批评方法的比较分析

芭芭拉·侯德莱基

在“后”的学术领域内，在后现代、后结构以及后殖民的批评占了绝对优势的情形下，比较研究是否仍然可能？近年来，某些宗教学者对比较宗教研究的批评，已经引起了那些批评由唯心主义者、实在论者、基础主义者的学术倾向所构成的后现代主义和后结构主义的人们的共鸣，他们在一定程度上提出了整个比较研究事业正当性的问题。我想借用一下我的同事查尔斯·龙对这个问题富有雄辩的表述：后之后是什么?[1]在“后”之外是否有比较宗教学的用武之地？我想用肯定的“是”来回答这个问题：无论在“前”(pre-）还是在“后”（post-）以及“后之后”（post the post），过去、现在、将来都会有比较研究的用武之地。而且，我还将和乔纳森·史密斯一道，论证比较过程乃是人类思想自身构成的一个方面，也是我们学术方法中无法脱离的组成部分。史密斯写道：

77

> 比较过程是人类理智的基本特征。不管是在逻辑的分

① 原文题为：“What's beyond the post?”意即：“后之上是什么?”含有一种超越的意味，这种超越就是本文作者想要解决“后”对于比较分析的冲击所带来的问题，为了符合汉语习惯，姑且译作“后之后是什么?”——译者注

> 组之中，在甜美的微笑中，在模仿中，还是在其他类似的活动中，都显示出了比较的作用。比较就是将两个或多个对象集中起来，并不是为了什么别的目的，只是为了找出它们之间的相似性或者差异性。比较是人类思想中普遍的基础信念。没有它，我们就不能说话、感知、学习或者推理……确实，比较有时候会使我们迷失；但是，比较仍然是**一种**学术方法，这同样是毫无疑问的。[2]

78 在考察和批评了比较研究的四种基本模式——即人种志的、博物的、形态学的、进化论的以及它们近年来的变异形式——之后，史密斯得出的结论是：所有这些被采用的方法都是不充分的。然而，他又建议说，比较事业不应就此而放弃，因为关于比较的问题涉及对宗教学者工作的批评。

> 我们必须用一种很不满意的方式来总结我们学术史中的这种做法，我们会发现每个比较模式都是有问题的，每个新近出现的方案都是旧方案的变种……我们清楚地知道如何去评价比较研究，但我们从我们前辈那里所获得的却少得可怜，无论是就他们进行比较的方法而言，还是就他们运用这些方法的原因而言……所以我们不得不面对这样一个问题（由维特根斯坦提出来）："我又怎么能把一个事物显示给我的东西应用到两个事物的情况上去呢？"① 宗教研究的可能性就在于它对这个问题的回答。[3]

作为专攻印度教和犹太教传统的比较宗教史学家，我是下述观

① 维特根斯坦：《哲学研究》（北京：商务印书馆，1996年版）第215条："但是，至少相同的东西是相同的，难道不是吗？看来，我们有一种正确无误的同一的范例即事物自身的同一。我要说：'在这里就不可能有不同的解释。你看到一个事物，也就看到了同一性。'那么，是不是当两个事物就像一个事物那样时，这两个事物就是相同的？**我又怎么能把一个事物显示给我的东西应用到两个事物的情况上去呢？"**——译者注



点的强有力的拥护者，即认为在宗教学术研究范围内，比较分析扮演了令人信服的、必需的、的确不可或缺的角色。同时，我将借用史密斯的一种立场，去发展一种可靠的比较分析方法，从而能够反击那些学者的批评：他们宣告比较宗教研究方法已经夭折了。在这篇文章中，我想首先简要地考察一下比较的历史分析，从而纠正在以往比较研究中所出现的问题，然后我将转向考察比较分析在结构方面的关键作用，并反省一下我们在宗教学术研究中所使用的范畴和模式。

矫正比较研究法

在比较分析的众多不同的模式中，特别是形态学方法——尤其以列欧[4]和伊利亚德[5]等学者的结构现象学研究为代表——已经受到了众多来自不同方面的攻击。我们可以把这三类互相交错的问题分开：（1）对差异性没有足够的重视。这些研究倾向于在各种宗教传统中，只关注宗教现象的共同特征和结构相似性，因此对那些使每个传统变得独特和完整的差异性没有足够的重视。[6]（2）对历时分析的维度没有足够的重视。在他们对相似性和连续性的研究中，这些研究主要关注于共时性结构，因此导致了对宗教现象的历时分析维度的忽视。从历史中抽象出来的宗教现象被当成一种静态的永恒结构，因此一种动态的变化的宗教现象的本质被忽略了。[7]（3）对语境（context）没有足够的重视。这些研究没有对那些由这些宗教出现时就开始有的特殊语境——文本的、历史的、文化的、社会的和（或）宗教的——所形塑的每个具体宗教现象的有特色的轮廓，给予充分的重视。

79

我已提出了一种比较的历史分析法，来尝试通过对差异性、相似性、历时性的变形以及结构的连续性给予恰当的关注，来矫正这些问题。这种方法包括分析的三个主要阶段：（1）诠释史；（2）比较分析；（3）文化诠释。要了解对这三阶段分析法的详细描述和运用，可参阅拙著《吠陀与托拉：超越经典的本文性》，它是对经典

（作为婆罗门印度教和拉比犹太教的规范）的地位、权威和功能的比较的历史分析。[8]这个研究尤其关注吠陀和托拉（作为这些文本拥有群体的权威经典）的风格，并假设了包含性的、例证性象征符号的作用（这些象征符号包含于同时又超出了经典的本文性）。[9]为了达到这篇文章的目的，我将简要突出我的比较历史方法的主要特征。

阶段一：诠释史

我的比较历史法的第一阶段就是"传统—具体化"，并在其各个传统的语境中分别去分析每个象征符号的网络。我称这个阶段为"诠释史"，因为分析是在历时性的结构中进行的，并通过每个传统的核心文本来追寻某个象征符号复合体的历史。这个阶段所关涉的历史并不是"形成史"（*Entstehungsgeschichte*），即关于起源以及因果关系的历史，而是"效果史"（*Wirkungsgeschichte*），即关于诸传统中核心文本的特殊象征符号复合体的连续诠释之传统的效果历史。

在我关于吠陀和托拉的研究中，由于我的比较工作所关涉传统的特殊本质，因此诠释史阶段有必要集中于有代表性的原典上。婆罗门以及拉比传统所构成的文本社群，自觉地通过将一系列不相关的文本编辑为一种合乎规范价值和实践的文本宝库，并将这些文本赋予一种经典的权威地位，从而明确了它们各自传统的界限。任何对婆罗门和拉比传统的持续研究，都必不可免地拥有它自己的基本文本。还有两种其他因素使我们必须依靠那些规范的文本，使其作为我们关于婆罗门和拉比传统知识的最初来源：首先，这些传统主要是通过文本的证据而被证实了的，而且构成这些证据的文本大部分是自身参照（self-referential）的，因为它们就构成了传统自身中正典的一部分。因此我们关于婆罗门和拉比传统的形成阶段的知识，主要是被婆罗门和拉比的精英们所认可文本的证据所局限了，而这些文本几乎没有独立材料来证实它们。其次，在婆罗门和拉比的原始资料中，我们所面临的文本大部分情况下都是由匿名的群体

80



作者，通过长时期（有时长达几百年）而编纂起来的，而且还包括来自不同社会历史背景所衍生出的众多层次。这种事实限制了我们将这些文本置于严格划定的历史语境之中的能力，而且任何这种最好被当成推测中的描述的尝试，大部分都仅仅依靠文本自身的证据。这些因素所造成的结果，就是我们能希望达到的最多只是文本陈述的诠释史，而不是历史现实的诠释史。例如，我们能追寻婆罗门教文本不同层面中所使用的、并用之描述吠陀地位和权威的某个象征符号复合体，而且我们能够勾勒出在这种支配每个文本层面的散漫结构中的认识论转向，但我们不能因此明确地决定产生这些复合体和认识论转向的实际社会历史状况。

一个对于我的比较历史法中诠释史阶段的有用模式，就是地质学中的地层学。地层学需要对各地层的属性进行考察和分类，而且为了分辨有规律的类型，以及为了重现从一层面到另一层面的属性及其变化，而将不同地层交互联系起来。同样，我们的这一阶段也需要观察在每个文本传统里核心层中出现的象征符号复合体，并且为了分辨结构连续性以及从一层次到另一层次之间的历时性变形，而将不同的层交互联系起来。 81

在我对吠陀与托拉的研究中，这个阶段需要发掘婆罗门传统中核心层里的吠陀象征表述，从最古老一层的吠陀文献开始——《本诵》、《梵书》、《森林书》和《奥义书》——接着是更加新近的层，即后吠陀文献——《摩奴法典》、《摩诃婆罗多》、《哈利往史》和节选的《往世书》——直到“诸见”（Dśaranas）哲学思想，尤其是要注重前弥曼差派和不二论吠檀多派。同样，对于犹太教部分的分析也需要发掘——已被置入早期层次的、即前拉比思想的——托拉当中的象征符号结构，这些思想即希伯来圣经的智慧书、次经的以及亚历山大犹太哲学家阿里斯托布卢斯（Aristobulus）和费洛（Philo）的智慧书——通过拉比文献的不同层次——《密西拿》、《塔拿[①]的米德拉西文集》、经典的《阿摩拉的米德拉西文集》、巴

① “塔拿”是犹太教学者的称号，后来称为“阿摩拉”。——译者注

比伦的塔木德以及节选的后塔木德的《米德拉西文集》——直至中世纪神秘哲学的文本，尤其注重《光明篇》以及西班牙 13 世纪神智论的神秘哲学。

我的比较历史法的诠释阶段，尤其关注于对文本语境的分析，以及某个象征符号复合体在——与每个文本层面中的知识论构架相一致的——不同文本环境中重塑和重述的方式。该分析阶段也试图阐明，这些文本方面的差异以何种方式体现这些相互竞争的或变化的、并基于变化的社会历史因素之上的局部利益。

诠释史阶段的最后一步，就是通过对相关实践的分析，从而将象征符号复合体嵌入更大的宗教文化母体中去。在我关于吠陀与托拉的研究中，这一步还需要考察《吠陀本诵》和《律法书卷》的传承、研究和援用等实际情况。

阶段二：比较分析

我的比较历史法的第二个阶段，从诠释的“传统—具体化”的历史转移到比较分析。这一阶段，不仅关涉对象征符号系统与传统实践中的结构相似性的描述，而且还注重考察那些赋予每个传统以独特性的重要差异上。

例如，我在研究的比较阶段，描述了众多与吠陀和托拉相关的象征符号系统中的结构相似性。[10]更具体地说，我的比较分析阐明了经典中的多层次模式，它们在吠陀和托拉中各自被描述成：(1) 作为终极实在之本质的“道”的全体；(2) 作为创造直接源泉的创造规则的知识或者智慧；(3) 作为造物主构造各种事物的构成原型计划或蓝图的神圣语言；(4) 一个具体的口头或书面文本全集。同时，我的比较分析主要集中于——作为象征符号系统基础的语言概念和与吠陀和托拉相关的实践之间的——分歧中的重要地方，尤其是涉及：(1) 口头—书面的语言渠道；(2) 听觉—视觉的感知模式；(3) 语音—语言的认知维度。



阶段三：文化诠释

我的比较历史法的最后一个阶段是文化诠释。此阶段的目的在于依据更广阔的宗教文化背景，考察嵌入在这些宗教文化背景之中的象征符号系统和实践之间的相似性和差异性的意义。例如，在我对吠陀和托拉的研究中的文化诠释阶段，我考察的是在吠陀和托拉范畴所建构的方式中的具体对应物，是如何表现那些更为基础的类似性的，而这些类似性又作为一种宗教传统的特殊范式的代表，而被婆罗门和拉比传统共享着。我还反省了我所发现的是证实了还是否证了某些在口语和书面文化之间所作的基本区别，而这种区分已被人类学家、文献史学家、心理学家和语言学家描述出来。

比较历史分析法需要矫正早期形成的三种类型的问题：（1）它首先通过在各自的宗教传统的语境中，独立分析每个象征符号系统，并在尝试描述结构相似性以及象征符号系统之间的差异性之前，保存好个体宗教传统的完整性；（2）它包括在历时的框架之下的共时分析，从而能够阐明变形以及结构的连续性；（3）它关涉象征符号复合体在不同文本语境中的重塑方式，而这一点是随着特殊的社会历史背景而改变的。

83

作为批评方法的比较分析法

在简要讨论“如何”有效实现比较历史分析的一个例子之后，现在我将转向这样一个问题：“为什么”这些比较研究对于学术事业是至关重要的。在这里，我想返回到史密斯的评论，即比较过程是“人类理智的一种基本特征”，也是“一种学术方法”。更具体一点，我将简要回顾一下比较研究作为我们学术的一种基础——即在宗教研究中，我们的范畴和模式的结构和批评——的方面所起的作用。我将考察一下比较分析的作用：首先一个作用是它作为我们在

构造和运用学术范畴及模式过程中必不可分的组成部分，其次一个作用是它作为启发式的工具，通过它我们可以接着去测试、评价、提炼、解构以及重构这些范畴和模式。

宗教学者使用众多不同的范畴去选择、分析、分类以及解释宗教现象。像象征符号、神话、仪礼、经典、律法、伦理、神秘主义等范畴，在宗教研究的话语中已经历史性地扮演了一个中心角色。我们的确发现，美国宗教学会的整个研究项目都围绕着有关诸如此类范畴的讨论：如伦理分会、仪礼研究组、神秘主义研究组、宗教生活和文化之禁欲冲动研究组等。

比较分析是我们建构和运用这些范畴过程中所必不可少的。我们将范畴作为一种包容和排斥的工具，这种包容和排斥是依靠对宗教现象所进行的分类，而这种分类依据的是宗教现象共有或不共有某些性质。我们构建和定义“经典”这个范畴，然后我们观察和比较一系列可能的候选者——《希伯来圣经》、《吠陀本集》、《古兰经》、《易经》等——去决定它们是否可以充分的比较，是否包含在所定义的范畴之内。纽斯内尔已经深入反思了范畴构成的问题，并强调比较在确定使用范畴过程中的作用：

> （充分）使用正在构造的范畴的一个标准，就是该范畴的效果能够有助于分析，有助于比较和对照……如果我们发现，我们所要比较的东西并不完全类似于正当可比的事物时，我们就会发现我们关于范畴形式的原初规则是歪曲的。反过来，要是我们的比较和对照表明是有启发性的，也就是说，我们在比较可比事物时，能够从中找到差异，并获得对语境的洞察力以及整个的意义，那么，我们就会发现，这些范畴形式的原初规则是可靠有效的。[11]

在构造和运用范畴中所涉及的比较过程，本身是可估价的和有等级的，因为它已经建立了反对这种情况的标准：即为了包含或不包含而判别出特殊的现象，而这种现象又作为标有记号或没有记号



的类别进行归类。“比较策略”已被莫瑞斯（Paul Morris）所强调，他在评述哈兹利特（William Hazlitt）所谓“比较可厌”的议论时说道：

> 哈兹利特认为它（比较）是令人反感的、令人厌恶的，因为它对照一个事物的标准去比较两个和更多的事物，从而导致了一个有等级的标准。哈兹利特当然是正确的，这里有两点理由：首先，我们要是不首先构造一个或多个参照标准，构造一个或多个参照系（它允许我们按某个给定范畴去把两个事物当做可以相互比较的），那么我们就不可能对两个或多个事物进行比较。其次，选择标准是一种“政治性”决定，借此给定对象得到了衡量。[12]

宗教研究中的比较策略的范围超越于特殊范畴的结构，一直发展到提出包容性的分类系统，这些分类系统是由这些范畴以及它们的相互关系构成的。这些分类的图式时常在我们学术话语中被当成宗教传统的模式。这些模式或范式自身内在地就具有等级性，并根据它们所构造的范畴被置入相互关系之中、并在相互关系中进行归类，来建立一种衡量标准。当某个宗教传统范式作为占支配地位的话语而被给予一种特权地位时（具体宗教传统参照它进行衡量和归入等级），分类法的等级体系就成为“分类法的暴政”。[13]

宗教的学术研究，迄今已被源于特殊的、明显的新教文本的宗教传统的范式占据了统治地位。在欧洲与美国的宗教学术研究中的新教遗产，以及与之相连的、现代西方历史中的启蒙话语和殖民主义计划，明显表现在占优势的范式倾向于赋予某些范畴以特权、排斥其他范畴的方式上。这些范式强调一系列有等级性的二分法，即将这些范畴分成神圣和亵渎、信仰和实践、教义和律法、个体和集体、普遍主义和个性主义以及传统和现代。例如，在宗教研究的众多持续的倾向中，这种具有等级性的范畴是清晰可见的：首先有一种倾向强调神圣和世俗之间的差异，并且作为教会和国家划分的必

然结果，而将宗教归于明显不同于文化的东西；其次，再有一种趋势是将宗教定义为一种“信仰系统”，并给予信念、信仰、教义以及贬低实践、仪礼和律法作用的神学等一类范畴以优先权；另外还有这样的趋势：在作为宗教生活的场所上，给予个体而不是集体以优先的地位，因此就较少强调宗教的社会和文化维度；第四种趋势是用普遍主义优于个性主义的词汇来定义宗教身份，所以就形成了一种宗教传统的传教模式。近来在仪礼和文化研究领域内的进展，已经对这些趋势作出了重要的修正，然而新教的遗产仍（无意识地）闪现在众多宗教学者的著作中。[14]

这些占统治地位的范式背后的新教背景，提供了一套用以比较和评价其他宗教传统的潜在标准。然而，或许是因为研究其他宗教传统是适当的，所以当运用到其他传统时，这些范式以及这些他们永远保留的、具有等级性的分类法，就成了一件“束身衣”。在这种语境下，比较宗教研究的一项重要任务就是去检验和批判那些流行的范式，揭示其不充分性，并形成一系列可能的模式去说明宗教传统的多样性。例如，我自己的比较研究，就着重关注世界两大宗教——印度教和犹太教——是如何挑战与那些流行范式相关联的分类图式的。这些传统构建了其他的范畴和分类法，它们照亮了不同关系的体系，如那些宗教与文化、民族身份和宗教归附、宗教仪式和非宗教仪式以及纯洁性和非纯洁性之间的关系。这些关系由于运用这些流行模式而被弄得模糊不清。与以新教为基础的、并给予信念、教义和神学以优先权的范式相反，“传统一身份”深植于基督教传统中的传教特征之中，印度教和犹太教则提供了可供选择的宗教传统范式，在这里给予了实践、仪式、律法等优先权，并且这种“传统一身份”主要是在伦理和文化范畴之内被定义的，而这些范畴反映了这些传统中占支配地位的非传教特征。

86

在印度教与犹太教的系列中，婆罗门印度教与拉比犹太教尤其共有了重要的类似性。我们的工作的确表明了这一点——与印度教和犹太教传统（作为世界宗教谱系所对应的末端）中的刻板特征相反——婆罗门和拉比传统构成了同一种宗教传统的两个属：即作为



精英的文本社群，而将他们各自的规范用正典的形式编纂起来，以及作为民族文化系统，其关涉家庭、民族和文化的完整性、血缘血统以及传统在两代人之间的传承等问题，并且作为一种矫正的宗教，其具有世袭的牧师、献祭传统以及完备的律法系统、详尽的关于纯洁与不洁的戒条，以及饮食习惯的特征。我将婆罗门和拉比传统称作“有形社团”[15]，因为他们的“传统—身份”概念与传教传统的普遍化趋势相反，而是特殊的民族和文化范畴的具体化，这些范畴的定义是与特殊的民族（印度—亚述人、犹太人）、特殊的神圣语言（梵语、希伯来文）以及特殊的地区（雅利安之地、以色列）有关的。这些民族文化系统共有一个对肉身的持久关切，并把它作为重要意义的立足点，而这种意义成为维系社会、宇宙和神圣秩序的工具。肉身是生物学上的一种器具，也是社会文化再生产的工具，它是通过仪式和社会责任而被调控的，在纯洁里得到维系，在适当的饮食中得到维持，并且通过合适的性关系得到再生产。就其“肉身之民”的角色而言，婆罗门和拉比传统提供了可以替换那些以新教为基础的、趋于支配宗教学术研究模式的宗教传统范式的基础。

比较研究的一个重要任务——尤其是对印度教和犹太教的比较研究——就是向宗教学者提出挑战，使其更自觉地批判对待那种闪现在我们范畴和分类法之中的新教遗产，并且重新安排我们的学术话语，以吸收可替换的范式。[16]比较分析不仅仅是我们在宗教研究时构建和运用范畴过程中所必不可少的，而且还是对那些赋予其他范畴和模式以特权的占支配地位的策略的一种重要矫正。比较分析也可作为一种启发式的工具，不仅仅是为了建构分类法，而且也为了批判和解除它们的暴政。如此看来，比较宗教研究与它作为一种可行的后现代方法和“后—后现代”方法的合法地位是相称的。

87

（肖清和译）

注　释

[1] 这个问题是在我和查尔斯·龙之间就目前学术倾向（即他们标榜自己为

“后”）进行交流过程中，由查尔斯·龙提出来的。

[2] Jonathan Z. Smith：“*Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit*”，chapter II of his *Map Is Not Territory*：*Studies in the History of Religions*，Studies in Judaism in Late Antiquity，vol. 23（Leiden：E. J. Brill，1978），pp. 240－241.

[3] Jonathan Z. Smith，“In Comparison a Magic Dwells”，chapter 2 of his *Imagining Religion*：*From Babylon to Jonestown*（Chicago：University of Chicago Press，1982），pp. 19 － 35，esp. 35，40 － 41. 史密斯在他的“*Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit*”中，更详细地批评了这四种比较研究模式。这篇文章还简要回顾了近年来有关宗教史学家和人类学家所采取的比较方法的探讨。

[4] 列欧的宗教现象学关注作为现象的宗教现象，即关注“向某人”“‘呈现’的东西”，而对隐藏在所显现现象背后的实在或本体不作评价。他的现象学分析法，从对众多不同宗教传统中的宗教现象的相似类型进行分类开始，并将它们纳入不同的名目，如献祭、祈祷、神话等。现象学家通过移情（Einfühlung）和悬搁（epochē）的双向运动，去探求把握某个特殊现象的“本质”（Wesenheit），以及构成该现象的结构关系（verständliche Zusammenhänge），以实现对“理想型”（Idealtyp）的理解（das Verstehen）。列欧的里程碑式的著作 *Religion in Essence and Manifestation*，实质上就是一种现象学的类型学，它阐明了他通过现象学方法所达到的理想型的本质、结构和意义。他所阐释的宗教现象的意义，不可避免地超越于任何特殊信仰群体的意义。列欧有关方法论的探讨，参见“Epilegomena”，载列欧著 *Religion in Essence and Manifestation*，vol. 2，trans. J. E. Turner，带附录……外加 Hans H. Penner 在德语第二版中所附的内容（1938；reprint，Gloucester，MA：Peter Smith，1967），pp. 672－695；另参见列欧著，“Some Recent Achievements of Psychological Research and Their Application to History，in Particular the History of Religion”、“On Phenomenology and Its Relation to Theology”以及“On ‘Understanding’”，载 *Classical Approaches to the Study of Religion*：*Aims，Methods and Theories of Research*，ed. Jacques Waardenburg，vol. 1，Religion and Reason 3（The Hague：Mouton，1973），pp. 399－412。

88

[5] 史密斯将伊利亚德的工作视为比较分析形态学方法方面的“宗教研究杰出代表”。参见 Smith，“In Comparison a Magic Dwells”，pp. 25，29；29，34。尽管伊利亚德自认为是宗教史学家，而不是宗教现象学家，但是他仍



在其“比较宗教的类型”的考察中，使用了一种结构现象学的方法。伊利亚德与列欧一样，在其有关神话、象征以及仪礼的研究中，收集了各种宗教传统中的例子——尤其注重小范围社会和亚洲传统——并尝试把握某种普遍的结构，该结构决定着宗教现象的个别历史显现，并使它们交织在一起。他在分析象征时，通过形态学分析和分类，从不同的“历史—文化”语境开始考察和比较特定宗教象征的众多具体表现形式。他通过象征的各种“价值化方式”，逐渐破解了“象征的结构”，并把握了联结各种具体意义的基本意核。该意核不受特殊信仰群体所充分意识到的那些意义的限制，因为在伊利亚德看来，宗教象征有一种自主的、连贯的、并独立于那些使用它的宗教信徒之外的结构。与列欧不同（列欧寻求把握现象本质但却不追问现象背后的实在），伊利亚德正式谈到了宗教象征的本体论地位和存在论价值，并认为它们是对实在的启示，因其揭示了人类生存和宇宙存在的结构。伊利亚德有关宗教史方法的描述，重点参见他的“Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism”，载 *The History of Religions*：*Essays in Methodology*，ed. Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa（Chicago：University of Chicago Press，1959），pp. 86－107；*The Quest*：*History and Meaning in Religion*（Chicago：University of Chicago Press，1969）。有关伊利亚德现象学方法的批判分析，参见 Douglas Allen，*Structure and Creativity in Religion*：*Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*，Religion and Reason 14（The Hague：Mouton，1978）。人类学家和宗教史学家对伊利亚德方法的批评，参见 Guilford Dudley Ⅲ，*Religion on Trial*：*Mircea Eliade and His Critics*（Philadelphia：Temple University Press，1977），以及 Jonathan Z. Smith 的新著，“In Search of Place”，chapter 1 of his *To Take Place*：*Toward Theory in Ritual*，Chicago Studies in the History of Judaism（Chicago：University of Chicago Press，1987）pp. 1 － 23。另参看 William E. Paden，*Religious Worlds*：*The Comparative Study of Religion*（Boston：Beacon Press，1988），作者指出了列欧和伊利亚德现象学方法中所暗含的缺陷，并提出了“宗教世界”的概念，以作为比较宗教学的一种替代框架。 89

[6] 史密斯指出，差异性问题不仅被比较分析的形态学模式忽视，也被人类一般科学中的比较研究事业所忽视：**比较主要是回忆相似性的活动。对比较重要性的探讨从未间断过**（强调由史密斯所加）……而差异性问题

却整个地被忘却了。史密斯试图通过强调差异性问题是比较过程的构成部分，来扭转这种倾向。“比较毕竟从未取得一致。比较需要假定差异性作为它有意思的（而不是同义反复的）基础；而且也需要一种差异性的方法运作，一种运用有益目标的越‘沟’游戏。”参见 Smith，“In Comparison a Magic Dwells”，pp. 21，35；25 - 26，40。史密斯在 *To Take Place* 的第一章（pp. 13 - 14）有关伊利亚德的批评中重申了这一点。

[7] 在其有关各种比较研究模式的批评中，史密斯指出，形态学方法是“经得起推敲的惟一模式”，然而它也是“最令我们讨厌的，拒绝支持彻底的历史方法并且其理论前提竟准许对文化作极严重的历史性压缩”。同时，他认识到作为解释工具的类型和结构的重要性，他建议它们必须作为历史过程的基础。他认为，“可靠的替代选择”是“将模型和体系的复杂观念与同样复杂的历史观念整合为一个整体”。参见 Smith，“In Comparison a Magic Dwells”，pp. 26，29；30，34。

[8] 参看 Barbara A. Holdrege，*Veda and Torah：Transcending the Textuality of Scripture*（Albany：State University of New York Press，1996）。有关我长期研究结果的概述，参见“Veda and Torah：The Word Embodied in Scripture”，载 *Between Jerusalem and Benares：Comparative Studies Judaism and Hinduism*，ed. Hananya Goodman（Albany：State University of New York Press，1994）。

[9] 有关“象征”一词的意义的学术讨论，并不在目前分析的范围之内。在我的著作中，我是按照保罗·利科所谓“象征具有双重意向性”的概括来使用这个词的。第一层意义是首要的、字面上的含义，它指向第二层意义；而第二层意义则表现为潜在的源源不断的“含义盈余”。吠陀和托拉在这个意义上各自作为一个象征符号，因为它们各自作为一个限定的文本集有一个原初的含义，它所开放出来的第二层意义就突破了有限性的限制，并把一个含义网络吸收到它自身中去。利科有关象征符号的本质和功能的分析，见他的 *The Symbolism of Evil*，trans. Emerson Buchanan（Boston：Beacon Press，1969），pp. 10 - 18，以及随后他在 *Interpretation Theory：Discourse and the Surplus of Meaning*（Fort Worth：Texas Christian University Press，1976），pp. 53 - 63 中的反思。

[10] 我研究中所描述的结构相似性是现象学意义上的。我这里所谓“结构”，并不是要表示结构主义分析中的二元结构、荣格心理学的原型结构或伊利亚德提出的本体论结构。有关伊利亚德的观点，可见注释［5］的讨论。



[11] Jacob Neusner, *Ancient Judaism and Modern Category-Formation: "Judaism", "Midrash", "Messianism", and Canon in the Past Quarter-Century*, Studies in Judaism (Lanham, MD: University Press of America, 1986), p. 25。另见 Robert D. Baird 在 *Category Formation and the History of Religions*, Religion and Reason 1 (The Hague: Mouton, 1971) 中有关范畴在宗教学中的作用的讨论。

[12] Paul Morris, "The Discourse of Traditions: 'Judaisms' and 'Hinduisms'" (该文是美国宗教学会年会上所提交的论文，San Francisco, 1992)。

[13] 这个表述源自 Bruce Lincoln 的富有启发性的文章："The Tyranny of Taxonomies"，载 *Occasional Papers of the University of Minnesota Center for Humanistic Studies 1* (1985)。

[14] 近年来，众多学者提出了关于在宗教学术研究中新教假设和范畴的持续性话题，例如，Neusner, *Ancient Judaism and Modern Category-Formation*, pp. 13－17; Gregory Schopen, "Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism," *History of Religions* 31 (August 1991): 1－23。另参看 Frits Staal 对宗教传统的西方范式的概括性批评，他认为该范式对亚洲传统的研究来说是不合适的，见 *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences* (New York: Peter Lang, 1989), pp. 387－419。

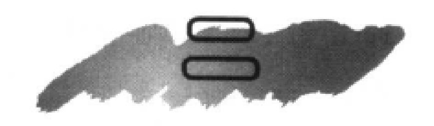
[15] Howard Eilberg-Schwartz 在他所编辑的文集 *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, SUNY Series (Albany: State University of New York Press, 1992) 中使用这个名称指称犹太人。另见 Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, The New Historicism: Studies in Cultural Poetics (Berkeley: University of California Press, 1993)。关于印度教肉身观的讨论，见 Barbara A. Holdrege, "Body Connections: Hindu Discourses of the Body and the Study of Religion", *International Journal of Hindu Studies 2* (December 1998)。

[16] 对印度教和犹太教系统比较的重要性，即把它作为构建宗教传统的可替换范式的基础，已被我的同事 Paul Morris 所强调了。Morris 尤其强调了所提出的两个独立模式的启发性价值——传教传统（基督教、伊斯兰教、佛教）以及非传教传统（印度教、犹太教）——用以阐释宗教传统的概念。见 Morris, "The Discourse of Traditions: 'Judaisms' and 'Hin-

duisms'”。另见 Barbara A. Holdrege, “What Have Brahmins to Do with Rabbis? Embodied Communities and Paradigms of Religious Tradition”, 载 *Judaism and Asian Religions*, ed. Harold Kasimow, *Shofar* (special issue) 17 (spring 1999): 23 - 50。

91

近年来，众多为了促进对这些传统的历史关联和跨文化回应的持续讨论而建立起来的论坛，如“美国宗教学会印度教和犹太教比较研究小组”（1998 年）、“美国宗教学会印度教和犹太教比较研究咨询会”（1995 年）、“印度教—犹太教研究学会”（1993 年）；《印度教—犹太教研究杂志》（1994 年）、“世界遗产印度教—犹太教研究丛书”（1995 年）等，表明宗教学者内部对印度传统和犹太传统比较研究的兴趣高涨起来了。需要提及的是新近的论文集 *Between Jerusalem and Benares* (ed. Goodman)，它代表了一群犹太教和印度学的学者为了发掘这些传统之间的密切关系而做的初步努力。Goodman 的“导言”提供了一个对先前研究的概览，这些研究试图描述出印度教和犹太教传统之间的关联。



情境的幻象：神秘主义比较与后现代主义

乔纳森·赫尔曼

本文的目的是探索神秘主义的比较研究的新方向，以应对种种所谓的"后现代主义者"的质疑。同宗教研究中的其他分支一样，神秘主义的研究最近已经不关心比较了，因为大多数学者现在将"情境"（context）放在了首要位置，就是说，他们认为神秘主义和其他宗教现象一样，只有人们将其置于历史的、文化的、社会的，或许最为重要的语言的情境下考察才能被理解。神秘主义研究领域有一个特别的方法论缺陷，它常常把神秘主义当做一种"经验"，这种经验既不同于理论也不同于实践。然而问题在于，不管是一般的经验还是特殊的神秘体验，都以某种方式从它的情境中被抽象地分离出来并独立于它的情境。在相当程度上与史蒂文·凯茨（Steven Katz）和罗伯特·吉麦罗（Robert Gimello）等人联系在一起的主流的（但并非毫无异议的）看法认为，假定一种"纯粹的"、无需解释、无需中介的经验，这是没有任何认识论基础的，所有经验（甚至是神秘经验）都受情境限制，因而只能在情境中得到理解。甚至有人认为，神秘主义的意义不是在经验本身发现的，而是在神秘的修行与现存的社会、文化规范的关系中发现的。[1]

92

我无意和这种占主流地位的思想方法展开争辩，但我们要注意到这种特性主义方法（particularistic approach）会导致两个严苛的



93 结论。结论之一是，神秘主义并不是作为一个独立的、自成一格的（*sui generis*）概念而存在的——在谈到"神秘主义幻象"时，汉斯·潘纳（Hans Penner）认为"神秘主义"这个词是异想天开、胡编滥造的生动例子，它把种种有明显差别的现象如犹太神秘主义、佛教神秘主义诸如此类的东西堆放在一起。[2]结论之二是，对神秘主义的特殊的历史事件的理解，并不能揭示与情境无关的、自成一体的事件的重要意义。总而言之，这些观点质疑神秘主义的"比较"研究这整项工作的可能性。显然，如果把两种或更多不同的现象纠集在一起既不能产生对一般情况的推断，也不能为个别事例提供新的信息，那么实际上比较也就变得没有必要了。[3]因而，比较研究这个学科很快不再被认为是只涉及综合的单纯工作，而是各种相互独立的、专域化工作的集合。神秘主义的"比较"研究似乎被神秘主义的"累积"研究代替了。

然而，在一些情况下，比较方法是有效且必要的。为了本文构思上的平衡，我将考察一个特殊的、真实的例子，它似乎推翻了上面提到的两个结论，然后我将揭示这个异常例子所蕴涵的理论和方法论含义。这个例子涉及两个表面上毫无关联的文本，它们写作于迥异的时间和地点：中国古代道家典籍《庄子》和马丁·布伯（Martin Buber）的当代犹太经典著作《我与你》。在这种表面的无关联的背后，敏感的阅读者会在这两个文本中发现巨大的共通之处，特别是两位作者都谈及如何形成一种肯定的存在主义（affirmative existentialism）。庄子和布伯都强调在朝向实在的功利倾向和关系倾向之间存在辩证关系，都强调在场和交互性的重要性，都强调即使在最平凡的、俗世的行为中也存在着与绝对者相遇的可能性。在汉学界和布伯的读者中几乎不存在对这两个文本进行严密的比较分析的诱因，因为人们普遍认为，缺乏对这二者进行尝试性的比较研究的历史的或概念的基础，它们没有一个共同的情境，从而人们可以借这个情境进行有意义的比较。更加复杂的问题显然是学术上的储备。几乎没有学者同时具备评论这两个文本所必需的双重资格，他们没有这样的自信。专域化有时候其实是出于非



常实用的考虑。

促使我把这两本书放到学术对话中的原因是一小段宗教历史的事实，这段史实虽引人入胜但却被很多人忽略：在写《我与你》十年前，布伯出版了《庄子》的德文译本及对《庄子》的评注。[4]布伯论道家的著作细节杂陈，我已在别处作了详尽的讨论[5]，不过在这里我们用概述性的观点总结布伯与庄子相遇的四个重要契机，以及从这四个契机所得出的重要结论。第一，布伯受到“浪漫理解”解释学派的影响，又与狄尔泰（Wilheim Dilthey）私交甚笃，在大小环境的影响下，他创造了一种独特的解释方法——几个汉学家曾无意中回应了这种解释学——此种诠释方法认为文本的“意义”不是由作者的重构意向确定，而是由读者的自我改变确定，这种改变是由读者在阅读文本时得到的启示引发的。因而，忠实的解释不是简单地解释文本说了什么，而要揭示文本启示了什么。重要的是，布伯认为这不是一种放之四海而皆准的解释学，它是最适合《庄子》这个文本的特殊要求的解释模式。

94

第二，布伯建立了这种特殊的解释学之后，就暗暗地把他作品中的大多数注释部分——实际的文本解释——既当做对《庄子》的合理的回应，又当做他关于实在的观点的自觉改变的陈述。当我们考察布伯关注的解释主题时，上述说法就得到了印证，这些主题包括改变中的一、自我的不断重生、作为意义发生地的存在领域，它们既反映了布伯对《庄子》的辩护性阅读，又与布伯这个时期的作品、主要是《但以理》和其他论犹太教的文章在哲学上相契合。[6]因而，如果把布伯对《庄子》的评注仅仅当做汉学研究的资料，或仅仅当做他自己处在改变中的宗教倾向的投影，就忽视了这部作品所具有的历史重要性维度。

第三，在布伯的文本翻译和文本评注中，我们可以看到我-你原则的萌芽，我把我—你原则称为“原初对话”思想，这是布伯著作中不断再现的主题。换句话说，布伯对《庄子》的译注和他后来在《我与你》中表达的成熟的对话观点，其主题是一脉相承的。纵观布伯所确立的解释学，这种联系或许表明布伯通过与《庄子》的

原初相遇开始的改变过程，这过程在《我与你》的对话哲学的自觉
95 形成中得到了延续。实际上，布伯对树的沉思广为人知[7]，它是一种生动的描述，描述了宗教经验不再是主体对客体的经验而是进入主体与客体的关系，布伯的思考的确是对庄子“无用之树之用”(use of the useless tree)[8]的反思。可以说，如果发挥我们的想像力，《我与你》至少有一部分可被认为是布伯对《庄子》解释的继续。或者，用我们更为熟悉的布伯式的话语说，他对《庄子》的解释是蛹，这蛹在《我与你》中化成了蝶。

第四，布伯的对话原则非常有助于我们对《庄子》的理解，《我与你》的术语和精髓为我们提供了一面有用的、富有创造性的透镜，我们可以透过它重新审视原始的中文文本，如果布伯的学说所起的这些作用不能被展示出来，先前所声称的布伯与《庄子》的联系肯定会被当做后现代主义者的谬论而被忽略。更特别的是，新的解释框架提供了一种重要的概念联结，它将庄子对理论关系晦涩的哲学回答——如他的《齐物论》[9]——和他调侃人际关系的神秘主义短文联系起来，如果没有这种新的解释框架，这种联系就显得很模糊。举例来说，庄子对庖丁解牛的描述令人难忘，庖丁能够敏锐地识别物质与能量的构造，所以他根本不需要磨刀，这的确是布伯所说的“富有魅力的、有魔力的、奇异的抒情和戏剧性片断”之一[10]，这给了我们一个寓意性的线索，教导我们如何生活在“当下”[11]。

这四点概括起来想要说明的是，人们曾分别研究布伯和《庄子》，但这两个研究的分离程度不像我们先前所想像的那样大。对布伯的“我—你”原则的完整叙述不仅需要承认道家的影响，而且需要理解《庄子》本身和布伯对《庄子》的起改变作用的相遇。总之，对《庄子》在学问上负责的研究最好能够考虑布伯带给它的不同声音，这不但体现在布伯对《庄子》文本的有意义的注释上，还体现在他在《我与你》中隐含的注释上。况且，庄子的神秘主义实现模式——汉学家李义雷（Lee Yearley）称之为“内在神秘主义”(intraworldly mysticism)[12]，布伯的模式——研究布伯的学者毛里



斯·弗雷德曼（Maurice Friedman）称之为“具体的、特殊的神秘主义”（mysticism of the concrete and the particular）[13]，这两种模式之间有着很多共通之处，它们甚至形成了关于神秘体验的单一类型学（single typology）。这种情况表明，比较研究项目既能够增强对比较个体的个别理解，又能够提炼出这二者比较所产生的普遍范畴。最为重要的一点是，在这样做的时候比较者所遵从的不是关于神秘主义本质的先天假定，而是对情境（尽管不是最直接、明显的情境）的近距离考察，他们愿意让情境决定合适的方法论。

96

现在，让我们回到《庄子》/马丁·布伯比较研究的理论含义上来，我并不建议每个人在进行比较研究时，都必须先找到一个神秘主义者研究另一个神秘主义者的证据，而这证据通常是被忽视的。相反，我把《庄子》/马丁·布伯作为一个恰当的例子，试图表明“新比较主义”在建构时非但没有驳回情境研究的要求，而且没有屈服于关于情境讨论的主流立场。几年前，在一场关于神秘主义的热烈的公开讨论中，休斯顿·史密斯问史蒂文·凯茨：对经验的沉思是使人们疏远了还是使人们团结了，他的意思是说，在不同情境中产生的经验是共享的还是独有的。凯茨回答说他并不怎么关心这个问题，他关注的主要问题是对特殊认识论的采纳，他并不想研究情境化是产生了相似性还是产生了差异性。[14]我没有理由怀疑凯茨的诚实，但这番话经不起仔细推敲，因为现存的任何认识论范式都必然包含一系列的预期，这些预期包括我们能发现何种信息以及这些信息具有何种意义。比较主义经常被谴责为浅薄主义（dilettantism）、永恒主义（perennialism）、本质主义（essentialism）和相对主义（relativism）；学界默认对布伯和《庄子》的比较研究是不必要的（有时他们还用怀疑的眼光审视这种比较研究），这两个事实表明，存在一个普遍的前提，此前提认为从属于不同的可见情境的各种现象是自我证明、互不相干的。

但是，比情境之间及情境之内的持续性和非持续性更重要的是实证主义，实证主义经常明确地决定如何确定或建构情境。目前存在的一个问题是许多学者将事情简单化，认为他们研究主题的文化

情境、制度情境和语言、概念情境是首要的。布伯最先并最常被描述为 20 世纪早期德国犹太知识分子；庄子被说成是公元前 4 世纪中国的道家哲学家。但这些特征不完全是客观的；它们包含着一种方法论的选择。女性主义者可能会争辩说性别是首要的情境，家庭心理学家会认为出生的顺序是首要的，社会学家和经济学家会认为阶层是首要的。尽管研究者总是被诱导着去忽视他或她不能够完全理解或重视的情境，但布伯是个犹太人，这比他是个男性或他是个白人是否具有更多的启发性并不是不证自明的。最近的一次关于新兴的印度教—犹太教研究领域的圆桌讨论就讽刺性地表明了这一点，在讨论中，一个成员谈论的是印度人和犹太人共有的对经文的领悟，一个成员谈的是在印度的犹太社区的日常生活，另一个成员谈的是他与印度教的相遇激发了他对犹太教的自我理解。然而，一个参与讨论的人说实际上没有任何情境会为印度教和犹太教的有意义比较提供条件。[15]我的一位研究女性主义的同事总是提醒我，情境的建构经常包含政治的因素和权力动机。说不存在进行有意义比较的情境是一回事，但承认我们习惯性地给予特权的情境不允许进行有意义的比较又是另外一回事。

97

另一个问题是情境经常需要某种具体化（reification）或整体化（totalization），就是说它不总是解释“相同”情境内部的差异。尽管我和我的家人以及和我有相同传统的人在表面上可被归为一类，但如果进行细致的考察，我怀疑当我们使用“上帝”这个词时，我们说的不是一回事。如果从这些人中随机选出五位学者，我怀疑当他们用“宗教”这个词时，他们指的也不是一回事。如我先前提到的，汉斯·潘纳认为神秘主义是一种“幻象……是一种抽象化的结果，这种抽象化扭曲了宗教体系的语义的或结构的领域”[16]。我愿意将此见解再向前推进一步，我认为特性主义的研究经常被“情境的幻象”引导，“情境的幻象”认为“宗教体系”和“文化情境”不是探索性的结构，而是客观的实在，这种观念是错误的。可以说，这种对情境的解构意不在证明情境最终是不重要的。相反，它是一种恳求，如果我们想把对神秘主义的研究从哲学



沉思的“熵”中解救出来，使之回归到“宗教历史”中适当的位置上去，那么我们就有必要回忆一下威尔弗雷德·史密斯（Wilfred Cantwell Smith）的重大发现，他认为“宗教”不应该被认为是分离的、可以轻易划分的实体，而是彼此不断相互作用的活生生的历史情结，经常以不寻常的、意想不到的方式相互重叠。[17]实际上，也许将神秘主义研究和宗教研究在大体上“专域化”是合适的，但同样重要的是要意识到在形成（inform）和确定（determine）每一种“宗教”的时候还牵扯到很多别的要素，地理、宗教传统和语言所限定的可见界限经常对情境进行设定，但还有许多别的选择。举例来说，人们认为吉麦罗较多地使用了特性主义的方法，他选择根据“概念的、实践的、推论的和制度的情境”[18]组织信息，这些情境或许是人类的发明但也或许是“一种传播工具，可以传播超越者的影响”[19]。就知识分子的影响和文本解释的作用而言，《庄子》和马丁·布伯是彼此间解释及历史情境中的不可或缺的部分。

综上所述，我认为对神秘主义进行严格比较研究的最大希望主要在于，比较要在对情境的——我认为是适当的——考虑中进行，但这样做的时候要带着更新了的方法论的自我意识和对各种相通之处的接受力，这些相通之处或许暗示了表面的差异下所隐藏的关联。也就是说，如果有人想要进行单独的研究，当他把两个或多个不同的现象整合在一起作比较的时候，的确需要有历史的或概念的基础。但研究者最应该做的是探明或建构适当的情境、规定对那个情境来说重要的方法、得出不逾越那一情境范围或那些方法范围的结论。史蒂文·凯茨在私人信件中表明，对神秘主义的特性研究确实为比较性研究提供了可能性，但只有采用“一种小心谨慎的、深思熟虑的方式”[20]才能做到这一点。我把布伯/庄子的研究工作，看做这类工作的具体事例，把它看做一个工具，凭借这个工具可以为将来的研究确立某些可行的参照。

（戴远方译）

注　释

[1] 史蒂文·凯茨编了一套内容极其广泛的丛书（*Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press, 1978; *Mysticism and Religious Traditions*, New York: Oxford University, 1983; and *Mysticism and Language*, New York: Oxford University Press, 1992），在丛书中他表达了这一观点。这种观点似乎是对宗教史研究中曾一度占主导地位的"永恒哲学"（"perennial philosophy"）或"永恒主义的"（"perennialist"）方法的一种颇具自我意识的回应。尽管赫胥黎（Aldous Huxley）、舒昂（Frithjof Schuon）、史密斯（Huston Smith）还有其他一些人是主要的永恒主义者，但还是有人不顾年代顺序，将伊利亚德、荣格以及任何其立场与这一根本思想方法有着共鸣的学者也称为永恒主义者。那些由这种倾向带来的直接或间接的影响可能更强调宗教之间的相似性，他们根据世界各地和世世代代占据相同地位的特定认知模式，把所有"主要的"宗教传统都视为追求真理的某一普遍类型的变种。关于这个背景，罗伯特·吉麦罗说：

99

> 尽管对神秘主义的学术研究有一个确定的起源，但它相对而言是一件新事物，仅仅开始了不到一百年。
>
> 不幸的是，它没有显赫的身世可供炫耀。它的源头之一是一种浪漫主义，这种浪漫主义把传统的、平民的、制度化宗教的狂妄自大的冷漠和对贵族化的、灵性的个人主义的热爱糅合在一起。例如，一些早期神秘主义者几乎不与纯粹"宗教"打交道，他们渴望与想像中的神秘主义先觉者（mystical illuminati）相伴，享受"先知者"和精神领袖们穿越文化和穿越历史的兄弟之情，人们认为这些"先知"和领袖赖以为生的——不是肉和刺激性的食物，而是相当普通的食物，如理论、信仰、启示、经文、教会、礼仪和训诫——只是经提炼得来的"所有宗教的本质"和"纯粹的（或至少经过120次检验的）神秘体验"的灵丹妙药。这种态度至今没有绝迹，它们仍存在于很多地方——如在舒昂的作品中，舒昂主张"宗教的超验统一性"，伟大的神学家和宗教历史学家德鲁巴赫（Henri de Lubac）正确地称之为"秘传地自命不凡"（esoterically pretentious）。其实，对令人难以忍受的坎贝尔（Joseph Campbell）的大量作品，还有



"新时代"狂热的流行症，我们也可以这么说。

见吉麦罗的文章《论神秘主义研究的将来》（"Remarks on the Future of the Study of Mysticism"，1990，Nov. pp. 1 - 2)，这是吉麦罗向美国宗教学年会提交的未发表文稿。这一立场有一个现代变奏，见《纯粹意识的问题：神秘主义与哲学》一书（*The Problem of Pure Consciousness*: *Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, New York: Oxford University Press, 1990)。

[2] See Hans Penner, "The Mystical Illusion", in *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 89 - 116.

[3] 这个论断的依据是后现代主义者的假定，即认为比较研究不仅仅是对宗教现象之间和之内的连续性和非连续性、相似性和差异性的观察。只有当我们从观察中得到某种意义，某种东西被揭示——关于特殊的或普遍的情况——的时候，比较才有一些启发作用，因为上述的东西不能够通过专域研究获得。

[4] 马丁·布伯：《庄子的谈话和寓言》(*Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse*, Leipzig: Insel-Verlag, 1910)。

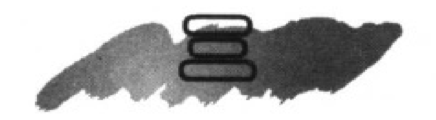
[5] See Jonathan R. Herman, *I and Tao*: *Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*, Albany: State University of New York Press, 1996，或者更简明的介绍文章《我与道：布伯的〈庄子〉和神秘主义的比较研究》，此文章见《马丁·布伯和人类科学》一书（"I and Tao: Buber's *Chuang Tzu* and the Comparative Study of Mysticism", in *Martin Buber and the Human Sciences*, ed. Maurice Friedman, Albany: State University of New York Press, 1996)。

[6] 见马丁·布伯：《但以理：关于实现的对话》(Martin Buber, *Daniel*: *Dialogues on Realization*, trans. Maurice Friedman, New York: McGraw-Hill, 1965）和《论犹太教》第57～78页的《东方精神和犹太教》（"The Spirit of the Orient and Judaism", in *On Judaism*, trans. Nahum Glatzer, New York: Schocken Books, 1967, pp. 57 - 78.)。《但以理：关于实现的对话》德文本（*Daniel-Gespräche von der Verwirklichung*）于1913年出版；《东方精神和犹太教》（"Der Geist des Orients"）这篇文章于1912发表，1915年出版。

[7] Martin Buber, *I and Thou*, trans. Ronald Gregor Smith, New York:

100

Charles Scribner's Sons, 1958, pp. 7 – 8.
[8] Chuang Tzu, *Basic Writings*, trans. Burton Watson, New York: Columbia University Press, 1964, pp. 29 – 30 and pp. 60 – 62.
[9] See Chuang Tzu, *Basic Writings*, pp. 31 – 45.
[10] See Buber, *I and Thou*, p. 34.
[11] See Chuang Tzu, *Basic Writings*, pp. 46 – 47.
[12] See Lee Yearley, "The Perfected Person in the Radical Chuang-tzu", in *Experimental Essays on Chuang Tzu*, ed. Victor H. Mair, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, pp. 125 – 139.
[13] See Maurice Friedman, "Martin Buber and Asia", *Philosophy East and West 26*, 1976, 415 – 416.
[14] 1990 年在新奥尔良举行的美国宗教学术年会对此进行了讨论。
[15] 1993 年在华盛顿特区举行的美国宗教学会年会对此进行了讨论。讨论成员包括 Nathan Katz, Purushottama Bilimoria, David Blumenthal, Ashok Gangadean, Hananya Goodman, Barbara Holdrege, Harold Kasimow, Dan Lusthaus, Kana Mitra, Paul Morris, Braj Sinha, and Bibhuti Yadav。
[16] See Penner, "Mystical Illusion", p. 89.
[17] See Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York: Harper & Row, 1962.
[18] See Robert M. Gimello, "Mysticism in Its Contexts", in *Mysticism and Religious Traditions*, ed. Katz, p. 84.
[19] Gimello, "Remarks on the Future of the Study of Mysticism", pp. 17 – 18.
[20] 史蒂文·凯茨 1991 年 12 月 17 日的私人通信。



谈论差异

——理解非洲的仪式语言

本杰明·雷依

乔纳森·史密斯在其文章《巫术栖身于比较》的结尾处，引用 101 维特根斯坦的问题：我如何能将一件事物向我显示的东西应用于两件事物？这巧妙地提出了比较宗教研究中的一个核心问题。一个已经在一种文化的宗教语言中理解了某些东西的学者，如何能将所理解的翻译为另一种语言（特别是当这种语言是西方流行学术话语时），并确信它准确地传达了原意？维特根斯坦关于跨文化理解和学术思考的难题，要求我们对相似和差异以及解释的话语作出结论，而这些结论对于结果而言是至关重要的。

一些研究非洲宗教的人种志学者，例如我将在下面论及其著作的伊迪斯·特纳（Edith Turner）和保罗·斯托勒（Paul Stoller），他们以拒绝将非洲宗教术语“翻译”为西方社会科学理性概念的方式来解决这个难题。他们两人都认为文化间的差异是如此巨大，以至于在翻译过程中将会丧失原意。他们选择了一种更人道和更主观的话语方式——第一人称的、自我介入的叙述，来替代带有功能主义分析范畴和概括模式的所谓人种志学的现实主义。对他们而言，第一个步骤是要接受其田野工作经验所涉及的非洲概念术语的可理解性。其次，他们着手设计了一套用以交流他们经验的恰当话语。特纳和斯托勒证明：那些被先前的人种志学者认为是不可理解和不 102

可比较的治疗仪式和巫术，实际上不仅可理解而且可比较。

在这两个步骤中，都涉及解释仪式语言的效力和表述能力的困难工作——仪式语言如何使某些事情在人们的生活中发生。他们将其在一种语言中所理解的东西应用到另一种话语中的努力形成了一种个人化的叙述，这种叙述使读者能够进入新的宗教世界，这样便扩展了我们对非洲宗教生活的理解。

(一)

在继续开展特纳和斯托勒的工作之前，我想对那种使人怀疑这两人工作成绩并削弱宗教比较的可能性的后现代观点发表一些评论。那是文化个性主义的观点——它认为不同的社会在文化上是独特的，因此从根本上讲对局外人是不可知的，也是不可比较的。

跨文化理解的问题是詹姆士·克利福德（James Clifford）和乔治·马库斯（George E. Marcus）编撰的《书写文化：人种志的诗学和政治学》（1986）中诸论文的中心问题。[1]这些论文的作者以不同方式，表达了对旧人种志学有效性的理由充分的怀疑。争论的焦点是：一旦如所有人种志学者现在所做的那样认识到，所有的文化都是不同的、有冲突的、多义的和语言混杂的，并且人种志学的写作因此被视为文学的一种形式而非科学的观察，那么，人种志学者是否还可以宣称他们能够描述其他文化呢？

其中包括斯蒂芬·泰勒（Stephen A. Tyler）的观点。他宣称：人种志学不应试图客观地表述事物而是应该尝试更诗意地去表述。人种志学只应该试着唤醒“（对）常识现实的可能世界的想像”。在将老式人种志学“观察的”语言和“理论的”语言视为不足而加以抛弃的同时，泰勒提出：人种志学应该更多些诗意，少些理性，成为“对幻想真实的真实幻想（a reality fantasy of a fantasy reality）。即是说：唤醒在幻想中我们已知晓的真实的可能世界，这是现实主义”[2]。

在这种观点可保持前后一致的范围内，文化个性主义者以此观



点来攻击旧的人种志学模式。这里的关键词是“幻想”和“真实”。泰勒借用这种二分法来暗示：由于在某种程度上，其他文化的“真实”在本质上是不可及的和不可知的，所以局外人除了创造一种对它的“幻想”描述以外，再没有其他途径来描绘另一种文化。人种志学者只有努力创造更好的幻想形式和一种泰勒所说的“真实幻想”。他认为人种志学的话语没有所指的有效性，也不能与其他分隔着的世界产生联系；它只能“唤起”其他世界，而不能充分地描绘它。人种志学者描绘“他者”的事业过于被西方的概念所拖累，以至于不能提供一个真实的联系。

当然，这对文化唯我论而言是一个自相矛盾的观点。我们也许会问：泰勒怎么可能一面自信地谈论一个潜存于人种志学者“幻想”之下的其他文化的真实性，同时又否认包括他自己在内的任何外来者获取关于它真实知识的可能？很明显，泰勒在以自相矛盾的方式使用术语“真实”和“幻想”。只有当我们知道幻想所依据的真实并能够区分两者时，称某物为“幻想”才有意义。泰勒对此的否认削弱了真实、幻想的区别，而这个区别正是他论点的前提。然而，拒绝泰勒的观点并不等于否认存在着许多糟糕的人种志学者，他们的问题来自人类学家的文化偏见、语言能力的缺乏以及西方权力关系的痕迹。

这里的问题不是泰勒所认为的认识论问题，而是道德和政治问题。《书写文化》一书的其他撰稿人也犯了同样的错误。他们将自己对西方人类学家的错误和托词的有力指控，转换为对文化世界不可比较的哲学观点。认识到所有的文化都形成了复杂的、有时局外人理解起来困难的语言、政治和社会领域固然是非常必要的，但那种认为我们不能彼此理解，只能就对方进行或多或少的可怜描述的观点，也不过是一种混淆。

约翰·伯林（John Bowlin）和彼得·斯特龙博格（Peter Stromberg）在一篇重要的论文《文化研究中的表述和真实》中，对这种后现代人类学的观点提出了异议。[3]他们指出在抛弃老式的人种志学现实主义的过程中，后现代人类学家们错误地鼓吹他们自

已那种建立在“对‘局部真理’、‘多元主体’、‘散漫制度’等的认识权威”之上的哲学反现实主义。他们将文化差异“日益减少”这一广为流传的人类学箴言，仅仅作为一种普遍的夸大而加以抛弃。他们总结道：文化不是用来理解世界的“一种语言、图式和领域”，而是创造出来以便于对跨文化需要进行思考的一个概念。他们建议：时至今日，文化已是一个需要重新思考的概念。

104

最基本的问题是这个被广泛持有的假设：不同文化以各自的语言以及意义和真实的标准组成了相互独立的认识领域。局外人不应该去讨论其真实性或参与对其他文化的价值评价，因为这样做只能使局外人的文化领域享有特权。人类学家只应该讨论意义和意图而非实在和信仰。这样，所有人类学家事实上能做的就是“表述”其他文化，因为他们的语言不能充分地与他者的“世界”发生联系。

考虑到这种对文化所持的观念，人类学家感到在自己学科的核心有一种“表述危机”便不足为奇了。就像他们想要把事情弄清楚一样困难，他们的报告也永远不会符合他者的现实。对《书写文化》一书的撰稿人而言，事实上有一种不可避免的哲学困境：这本书中没有一篇论文提供了一个可行的解决方案，因为不可能创造出这样的方案来。

同样，困难与文化观念有关，这种观念将文化视为各自独立的和独特的概念领域或是思想和经验的图式。拒绝这种观念并不必然要求接受哲学现实主义的理论，即认为只有“我们”西方的语言，或它的某些完美版本（社会科学的语言），才能符合“别处”的现实，而其他语言则不能如此。现实主义者完全假设我们能够跳出世界之外来检查它。我们只能通过生活在其他人的社会中、提高语言能力和评估他们对世界的叙述，来检查我们对其语言的理解是否正确。我们不需要分享他们对世界的所有信仰和他们的所有情感。但随着我们将他们的语言学得足够好，我们将认识到自己和他们在极大程度上共同享有一个世界。

举伊文斯-普理查德（Evans-Pritchard）的一个著名的例子：在中部非洲的赞德（Azande）造成伤亡的倒塌谷仓。赞德人村庄的



谷仓是由木梁和黏土制造的巨大而沉重的建筑。当它倒在坐在它下面的人们身上时，便会造成巨大的伤亡。每个人都知道经过一段时间后，白蚁最终会将谷仓的高大支柱蛀空，而且谷仓将会倒塌，所以必须修缮。赞德人也知道每个人在天气热的时候都会坐在谷仓下谈话、交流和做游戏。最终，在谷仓坍塌时，总会有人被伤着。问题不是某个谷仓为什么会倒塌，而是为什么它倒塌并伤到了这个或那个人。赞德人把这称为巫术的"第二支矛"。他们并不否认白蚁蛀空了谷仓的支柱；赞德人的巫术信仰并不排斥自然的原因。在倒塌谷仓的例子中，白蚁是"第一支矛"，而巫术是"第二支矛"；它解释了一个倒塌的谷仓为什么伤害或杀死了某人。然后，一个巫术调查将会展开。在这种情况下赞德人拒绝接受发生几率的观念。

105

作为局外人，我们能理解许多赞德人对此类事件的讨论，这是因为我们在很大程度上共享着作为我们理解基础的世界信念：有关谷仓的自然原因和结果的整个系列，它的倒塌和与之有关的伤害。尽管我们不能接受巫术，但我们也可以理解特定的巫术信仰。伊文斯-普理查德宣称：他在与赞德人共同生活的过程中，通过使用自己日常生活的信仰足以很好的理解巫术。但正如伯林和斯特龙博格所正确强调的：不存在和世界其他地区共享信念的巨大基础，伊文斯-普理查德不可能理解赞德人的巫术信仰并参与到巫术话语中。伊文斯拒绝接受这些巫术信仰的有效性并不是使他成为沾沾自喜、自负的人类学家的原因。尽管他在政治上是左翼的，但他职业性的自大却是他所不能摆脱的帝国主义文化的一部分。他作为人种志学者的杰出之处源自他的同情心和适应力，尤其是他的洞见：在少许差异之外，存在许多关于世界的人类共同之处，而他的人种志学恰恰有助于证明这种观点。事实上，正如克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）所指出的：伊文斯叙述的有效性涉及一种"通向人种志学的逻辑论证之途，即在证明被研究对象生活方式合法性的同时，也证明了人种志学者自己生活方式的合法性"[4]。

因此，伯林和斯特龙博格认为：接受保罗·拉比诺（Paul Rabinow）的观点（即认为不同文化构成了各自的"专门领域"），

便意味着意义和真实的跨文化交流只能被中止。正如理查德·罗蒂（Richard Rorty）提醒我们的：这是因为谈论真理就是在谈论世界。[5]不是理论在不断地限定着谈论，而是谈论事情怎样、事情是什么和不是什么，在限定着谈论。同样，接受塔拉勒·阿萨德（Talal Asad）的观点（即认为所有的询问和批评在文化上都是相对的并带有权力印迹），就意味着人种志学只能是种族中心的，并且在每一次转向中都会被削弱。伯林和斯特龙博格称这种观点为“可悲的种族中心主义”。然而，好的人种志学凭语言能力、认识的谦逊以及对有关世界的新经验和真实的最大开放来继续前进。

106

因此，伯林和斯特龙博格敦促重新检查他们的哲学假设。意图和信念、意义和真实并非如后现代主义所设想的那样是可分的。无论我们在哪里遇见它们，他们总是一起被给出。伯林和斯特龙博格以肯定人类学家米歇尔·罗萨尔多（Michelle Rosaldo）简单但深刻的言论来结束他们的文章：“由于没有任何人类世界与我们所知的事物全然不同，所以对特殊事物的翻译，就等于是通过并非全然不熟悉的生活形式，和对人类社会比较研究的练习而找出差异。”[6]

跨文化理解总是困难的，特别是在以语言能力和个人高度介入为基本要求的宗教经验的复杂领域内。特纳、斯托勒以及其他人的工作证明了这条道路能够取得成效。他们的人文学写作方式并不是人种志学领域内所有人的写作风格，但同样非虚构的写作方式也并不适用于任何人。我并不是想借此评论来将跨文化理解的问题还原为一个爱好问题，而只是想强调真正的和现实的人种志学可能以多种形式出现。

尽管人种志学领域内发生了由科学观察转向个人叙述的后现代主义转向，但一些人类学家倾向于认为他们在这方面正有所好转，特别是由于他们笔下的人群能够阅读并检查他们的著作。詹姆士·克利福德以乐观的估计来结束他为《书写文化》所作的导言：“一个复杂、棘手、偏颇的人种志学的图景不会导致它被抛弃，而是导向更精致、更具体的书写和阅读，这有什么不可能的呢？”[7]



(二)

在回到特纳和斯托勒对宗教仪式的研究中时，我要强调这些研究与文化个性主义的问题有直接联系。这两者的人种志学报告证明，非洲宗教仪式的行为可以在很大程度上以他们自己的方式被充分地理解，并显示出拥有他们自己的智力完整性。特纳和斯托勒接受了他们所经验的非洲精神世界的真实性，并且为了不歪曲它，他们力图解决人种志学的描述和解释的问题。

107

在20世纪50年代，著名的人种志学者维克多・特纳（Victor Turner）通过揭掉他所谓的“超自然伪装”，并将其程序翻译为社会和心理学概念的方式，而得以解释恩丹布人（Ndembu）所谓“伊班巴”（Ibamba）治疗仪式的疗效。[8]结果，维克多・特纳的报告显示：伊班巴的祭师是熟练的治疗师——对神圣象征和社会动力的天才的操纵者。但正如伊迪斯・特纳（Edith Turner）所指出的那样，不幸的是他的描述同那时其他关于萨满治疗的人种志学报告一样，依然将治疗者描绘为江湖郎中和善意的、手法巧妙的骗子。这对伊班巴的祭师来说尤其如此，因为仪式要求他们戏剧化地将不可见的精灵从病人的身体上“移开”，并将它装到一个装有神圣血液的容器里。然后，祭师欢欣鼓舞地将精灵“拔出”（像拔动物牙齿一样），并拿给大家看。对维克多・特纳而言，牙齿只是村民因嫉妒而背后中伤的有效象征，而没有更多的含义。维克多・特纳的功能主义方法并不符合伊班巴精灵的真实情况，也不是在经历过它的人们的语言中形成的。他善意的解释只能表明：祭师以职业性的花招，欺骗性地从患者身上“拔出”并不存在的精灵。

30年以后，维克多・特纳的妻子伊迪斯・特纳回到同一个恩丹布人村庄，又一次观察伊班巴仪式。这一次她作为一个全身心投入的参与者参加了仪式。她亲身介入仪式的社会和心理动力过程，并将自己向恩丹布人的精神世界的经验敞开。正如她自己指出的那样：研究结果被彻底改变了。她在《体验仪式：对非洲治疗的一种

新解释》(1992) 中详细地记录了她在伊班巴治疗仪式中的体验。

在伊班巴仪式中，病人的亲戚和朋友被要求大声说出他们彼此和对痛苦病人的个人怨恨和愤怒之情，而病人自己也要说出她的愤怒和怨恨。参与者有力的歌唱和愤怒的“言语”将吸引伊班巴精灵的注意并唤醒它，因此它将离开病人的身体。伊班巴精灵的离去解除了病人的痛苦。这是一种驱邪术的过程，参与者说出的情感驱除了精神上的痛苦。祭师的工作是识别精灵、吸引它的注意、鼓励参与者说出怨言并最终把精灵捉到一个角杯或容器里。

108

祭师带领人们唱强有力的歌曲并激发人们的情感，以使他们说出心里话。参与者的“言语”被认为是此过程中的活跃媒介，如伊迪斯·特纳指出的：“这个表达、言语，联系着决定伊班巴成功与否的某个至关重要的活动，这个行动是‘说出’任何背地里使病人因他的亲友而感到困扰，或困扰着社区中任何成员的事情。”[9] 如伊迪斯·特纳所解释的那样：一个被困于病人身体里的精灵“(通过)终止言语和怨恨被制止”(138)。人们必须说出这些言语和怨恨，以便让精灵听见，然后把它从病人的身体里拔去，这样它便离开了。

当伊迪斯·特纳自己被激发说出她的愤恨之词时，仪式达到了高潮。结果表明，她的言语表达出了将要在仪式中被说出的最后的冲突关系，这些言语具有释放制造麻烦的精灵的效力。出于对某些参与者的不良行为的气恼和愤恨，伊迪斯·特纳大声喊道：“好吧，好吧，就是它了，就是这个倒霉的，就是它。”病人梅鲁 (Meru) 立即跌倒并进入昏迷状态，仪式达到了高潮。此时，经过数小时的唱、跳、击鼓以及仪式过程中的高度紧张，伊迪斯·特纳在情绪上已经精疲力竭。同时，她感到她和祭师们吞服的药物已发挥功效。泪水从她的脸上滚落，她就像“入迷了”那样，随着钵和鼓强烈的节奏拍着巴掌，她看见病人失去意识并倒在地上进入昏迷状态。

然后，她写道：“我感到了精神的涌动，一种可以触及的豁然之情穿过整个团体。病人立即倒下了”(149)。祭师在病人的背上



挤压，以引导出制造痛苦的精灵。像其他人一样，伊迪斯·特纳达到了一种意识的升华状态，并且产生了“一种圣灵降临节的集体经验”。那是种对成功的瞬间喜悦之情。大家对所发生的事情有一种共同知觉：

> 突然梅鲁举起了她的胳膊，解脱般地伸展着，同时，我亲眼看见一个巨大的东西从她背后的肌肉中冒出来。这东西是一个巨大的、灰色的直径约有6英寸的液体，一个深灰色、不透明、像球状物一样冒出来的东西。那个灰色的东西确实在那儿，确实可以看见，同时你还可以看见（祭师）辛格尔顿（Singleton）的手在工作着，在病人的背上扒拢着——然后那东西就不见了。辛格尔顿已经将它装到了他的袋子里。(149)

伊迪斯·特纳自我介入的叙述能够显示在仪式上说出的言语和其对身心疾病疗效之间的联系。正如她所解释的：人们说出的愤恨的言语从字面上便会使病人产生一种内在的精神变化，这种变化后来又以拔出的象牙为象征而显示出来。 109

然而，特纳被她自己的客观性问题所困惑。她看见了什么？在将自己扮演为一个祭师时，她是否同样看到了其他祭师所看到的东西？后来，主祭师辛格尔顿说道：“我们五人看到了那东西。”伊迪斯·特纳在当时那个环境下不愿去深究的表述证实：他们看到了同一个东西，那个从病人背上拔出的伊班巴精灵。特纳解释道：她也认为祭师们对事件反应的一致性可以表明他们所看见的大致相同。她所看见的东西是在文化上客观的某物，但只有少数人而非所有人能看见它。

然后，她如何解释这个现象而又不违背她对此治疗有效性的深信呢？她决定“（允许）与当地人的对话，将它对人种志学者及他或她的读者具有的潜在重要性，假设到最大”(163)。这样，她便为读者提供了关于那些决定了她所经历事件的仪式对话的全面报

告。由于伊迪斯·特纳曾亲身参与其中并且她关于精灵显现“事件”的经验由该事件的话语所决定，所以她能够转达这个对话的全部意义。在努力解决如何解释这个问题的过程中，她在某种意义上成为了自己的信息提供者。在治疗仪式中，她和文化上的“他者”合为一体。她成为自己的“他者”并努力理解自己所经验到的东西。“在伊班巴的治疗中，我将主要参与者的陈述视为是真实的，并且现在我对它已经习以为常了。而人类学家们以不同的方式来看待它显得颇为奇怪。”(172) 通过专注于确定那种“真理”，她以西方的语言解释了这种话语的意义。用她自己的话来说：

> 当（仪式参与者的）社会心理载体准备好接受某种不可见的引发物时——即使可能包括白皮肤的陌生人的沮丧和泪水时——突然整个团体的精神释放出它的压迫，并且病人因昏迷而失去意识，以便让她的身体敞开并为精灵——一堆不透明的浆液——逸入空气、被塞入舒适的獾皮袋子，提供一个通道。(165)

110　通过伊迪斯·特纳的例子，我们可以说：只要通过一些完全精通某种语言并具有该语言所表达的经验的人，仪式经验的语言可以成功地被翻译为西方话语。只有通过这种途径，伊迪斯·特纳才能使两种话语彼此大体相等。结果是恩丹布人的仪式经验可以跨文化得到理解——无须以更“科学”语言的概念还原为某种全然不同的东西——一种伊迪斯·特纳拒绝接受的替代物。我们也许不会接受伊迪斯·特纳所描绘的恩丹布人的世界的真实性，但这不是因为她未能使这个世界可理解。同时，这也不是一个要将我们世界的范畴强加其上的问题。

伊迪斯·特纳成功地显示给我们的是：仪式语言表述行为的力量，它的重整人们的情感和操控心理力量让事情在人们生活中发生的能力。“通过集中注意力，恩丹布人的医生使困扰病人的东西被组织为可触知的存在的过程变得容易，然后他们便除掉它。”



至于那个祭师后来从他的包里拿出并被假想为是从病人背上拔出的象牙，伊迪斯·特纳对这一现象是否只是一种戏法而感到疑惑。其他的人类学家们如列维-施特劳斯将它视为戏法便心满意足了，他们的看法使人怀疑祭师的诚实。列维-施特劳斯问道："在这种体系下他如何保持他的信仰呢?"[10]他的结论是：所讨论的当地萨满既是个冒牌货也是个伟大的萨满。伊迪斯·特纳同意：当以西方的因果顺序来看待在仪式的末尾拿出的象牙时，不可能将它想像为病人痛苦的实际原因。"在西方对这个过程的仅有语言就是'花招'、'巧妙的手法'等"（169）。事实上，伊班巴的祭师们用同一个词"伊班巴"来指代病人体内的精灵和象牙。通过置身于祭师们的话语内，特纳强调这两者实际是同一个东西。萨满清楚这两个现实的存在物和用来包涵它们的语言。伊迪斯·特纳推断这个牙齿不仅是一种象征，也不仅仅是对村庄里麻烦的隐喻。在西方神学语言的话语中，它是将一种在此世界中不可见的现实变成可见的显示，"内在和精神存在的外在的和可见的标志"（82）。因此，伊迪斯·特纳断言："在这里，象征和它们的意义及其效果是同一的东西，其中的任何一个都不代表其他事物。"（73）不可见的精灵和可见的牙齿都是伊班巴。以其他方式来解释它都将曲解恩丹布人的话语，都将使治疗者变成冒牌货，因而也将干扰我们的理解。

与伊迪斯·特纳不同，我们也许不会选择相信伊班巴精灵的真实存在。然而，我们也不必以"更可靠"的西方心理学理论来取代伊班巴话语，来理解恩丹布人仪式语言的有效性。

111

当然，记住伊迪斯·特纳、祭师们和病人都喝了仪式上用的药物，也只有他们才看见了精灵这一现象，这很重要。一种有所改变的知觉状态也应该被考虑在内。然而，这并不能掩盖这一点：仪式上的言语使病人的性情产生了变化，治疗了她的病症。不相信精灵的真实存在并不是由于我们理解的失败，也不意味着我们属于另一个不同的认识世界，也不等于对恩丹布人的批判。

保罗·斯托勒讲述了一个类似的问题。这个问题描述了在尼日尔的桑海人（Songhay of Niger）中仪式语言的有效性。在他研究



桑海人巫术的《在巫术的阴影下》(1987)一书中，斯托勒抛弃了被他称为"伊文斯-普理查德选择"的做法(即像伊文斯-普理查德一样，在对桑海人的巫术研究中将信息提供者送去学习巫术)。斯托勒承诺亲自去给一个著名的巫师当徒弟。学习过程包括：学习咒语、食用人会用的特殊食物、吞下保护粉末、穿上保护物和演练巫术。他还受到了来自其他巫师的攻击，导致他身体麻痹。斯托勒相信只有通过这种途径，他才能"理解只有少数桑海人直接了解的世界"。整个过程包括超过 17 年的反复田野调查旅行、筛选出最初被误导的信息以及识别出他自己解释中的错误。最终，通过个人经验之旅，斯托勒"跨过了桑海人巫术的无形门槛"。斯托勒说道："现在我知道了面对我自己死亡的恐惧，现在我知道了击败强大巫师法力的得意之情。我不再是桑海人社会的一个冷静的观察者。我比我能想像到的更深地卷入到桑海人的事务中。"[11] 作为进入巫术世界的结果，斯托勒坦陈："我对科学不可动摇的信念消失了。"就像伊迪斯·特纳一样，斯托勒开始相信他所学到的不可见力量。就像伊迪斯·特纳一样，斯托勒也明白了意义、信仰和实在都是联系在一起的。人类学家不仅仅只是"表述"实在，他或她必须描述事物如何被实际地经验到。

斯托勒叙述了由他的老师索尔科·吉博(Sorko Djibo)对一个遭受不明病痛折磨的穆斯林实施的一系列治疗过程。那个人抱怨他长期情绪低落、关节痛和恶心。他曾向当地的伊斯兰治疗师、州护士、地区医师，最后是位于首都尼亚美的国家医院的医生们求诊，没有人能诊断出他的病症或成功地治愈他。最后，他转而求助于吉博。由于这个人是一个虔诚的穆斯林，当他向索尔科·吉博这位全城著名的巫师求助时，表明他已经不顾一切了。

吉博一见到他就断言：他被人施了巫术。那人开始拒绝承认这一点，说他不相信任何巫师所说的"魔鬼"。但不久，由于害怕如果不做什么的话，那他最终将会死去，这个人的态度有所缓和。吉博承诺三天后将他治愈。

在接下来的两天里，斯托勒协助他的朋友吉博以特殊的根茎制



成的烟为病人消毒并仔细地将烟搽到这个人的耳朵、腋窝、肚脐和其他关节和体窍内。在第三天，那人开始发高烧和疼痛。这次，吉博对着一个装着嫩枝、香料和水等混合物的葫芦念颂咒语。斯托勒描述了这个过程：

> 吉博告诉我咒语的语言可以使这个液体获得来自上天的力量。通过念颂这段被称为“水之容器”的经文，吉博可以对人类和桑海人宇宙的最高神灵伊瑞·考依（Iri Koy）的中介者恩蒂比（Ndebbi）讲话。他歌颂他的祖先和他们的力量，以及他们的力量如何父子相承、代代相传。他谈到永恒战争的世界、巫术的世界，在巫术世界里男人有30道不幸的槛（难关），而女人则有40道不幸的槛。他描述了永恒战争世界中的居民：女巫、邪恶的精尼(genies)、邪恶的桑海人的精灵、巫师和伊斯兰教的魔鬼：易卜劣斯（Iblis）。当无辜者来到他们不幸的槛时，他们就处于精灵和社会世界之间的地方，并且容易受到攻击。但当邪恶的女巫、精尼、精灵、巫师和易卜劣斯攻击无辜者时，无辜者有时也能击退他们。邪恶的实施者可以被误导、被战胜、被击败。[12]

念诵经文三遍，每念完一遍就往净壶中吐一次口水。吉博解释道：“通过这种方式，体现在咒语中的天堂之力便进入药剂里。”[13]他留下了说明让那个人的妻子们用净壶中的药剂为他冲洗，特别是身体的关节及耳、鼻和口。

然后，吉博和斯托勒离开院子去寻找病人的魂魄，据吉博说病人的魂魄已被一个巫师偷走。在身体上搽烟是为了让那个人的身体准备好收回他的魂魄；吉博解释说：那人的魂魄必须在女巫将它转移到一只动物身上并切断它的喉管前找到。吉博在河边沙堆的顶部放上一大堆黍壳，让病人的妻子们将黍壳从黍子中簸去，他自己跪在地上筛选黍壳以寻找那人丢失的魂魄。突然，他跳起来并兴奋地

叫道："喔！喔！喔！喔！"他立即转向斯托勒并问他是否看见了那人的魂魄。斯托勒回答道：他什么也没有看见。吉博问他是否感到或听见了那人的魂魄。斯托勒只好再一次承认他没有感到或听见任何东西。他甚至怀疑"吉博是否在假装'发现'了什么"。斯托勒问道："为什么他可以看见、感觉和听到我感觉不到的东西？"[14]

在回到院子时，病人亲自出来迎接他们俩。病人穿过院子，大步向他们走来，看起来好像完全恢复了健康。他还高度赞扬了吉博和他的神灵。吉博非常高兴，转向斯托勒说："那些咒语对这个人有效。"

斯托勒的报告显示：正如在恩丹布人的仪式中那样，仪式的功效在于将神圣的言语与精神世界和病人的心理状态联系起来。说出这些言语具有将病人和他的魂魄结合起来的期望效果。通过比较，还可以发现恩丹布人的言语达到了相反的效果即将病人的精神元素和病人分隔开。在这两个案例中，恩丹布言语的表述行为的力量使受病痛折磨的病人内部发生了改变。尽管在桑海人的案例中，言语是针对不可见的精灵，在院中不受干扰的情况下被说出的。在这两个案例中，如同萨满和巫师所做的那样，被正确地赋予力量的言语被用来穿越精神和社会两个现实以实现其功效。

在这篇报告的结尾，斯托勒指出：只有通过对不可见现实的经验，他才能"进入桑海人的巫术世界"并"从桑海人的角度充分地理解它"。出于这个原因，同伊迪斯·特纳一样，斯托勒也拒绝将巫术仪式翻译为西方心理学概念，因为这将歪曲他的以及桑海人的经验。斯托勒和伊迪斯·特纳认识到言语和经验不可分割地缠绕在一起，人们对世界的经验不可避免地要用他们所使用的语言来表达。若将这些语言翻译为西方心理学的理性主义概念，则不仅会改变它们的意义，也会遮掩住我们试图去理解的经验。我们为什么不试着在这些经验的影响下写作，用它的范畴和知识来扩展我们的理解呢？

同伊迪斯·特纳一样，斯托勒决定在他的人种志学中加入他的思考，并承认这违背了作者本人置身文本之外的传统。斯托勒



宣称：无论怎样，“每个人种志学家都是他田野工作故事中的一个角色”。经过反思他的人种志学风格，斯托勒强调：尽管文化差异在他的文本建构中都起着关键作用，他仍建构了一个能为他的读者所认同的个人叙述。通过将他的个人反思加入到其人种志学中去，他能够使读者接受以别的方式表达显得难以置信的描述。他指出这种方式使田野中的事件能被读者理解：“在这种方式中，人类学家通过使用能使人产生共鸣的语言，使田野工作变得生动并吸引读者来发现一些新的东西——新的理论洞见、新思想、新感觉或评价。”[15]

(三)

然而，也许有人会认为：这些近距离观察的和反思性写作的人种志学叙述，会削弱从一个社会到另一个社会的比较研究的可能性。那为什么他们那种高度处境化的角度不会妨碍任何跨文化比较的努力呢？我认为这些问题的反面才是正确的。背景和历史细节越丰富，人种志学家的理解和个人角度越明显，比较的基础也就越牢固。

置身于不同的文化中，伊迪斯·特纳和斯托勒对仪式语言有效性的报告揭示了这种被广泛使用的仪式技术的逻辑和意义。桑海人的祭师说：是咒语的声音带领我们穿越了可见和不可见的世界；咒语的声和调而非话语本身（有时话语本身是无意义的）才是创造所需效果的行为。[16]然而，对恩丹布人而言，不是声音而是话语的意义产生效果，它“除去”制造病痛的精灵并驱赶它离开病人的身体。

但在这种差异下却潜藏着深刻的相似性：在两个例子中，仪式话语都起着治疗作用。正是仪式的说话行为、言语的力量改变并治愈了病人。对恩丹布人和桑海人而言，为了产生效果，精灵必须“听见”话语，而话语又在实施行为。这就是话语表述行为或奥斯汀（J. L. Austin）所谓的“言语表达效果”的含义。[17]听者是人还

是精灵对语言行为和它的表述能力而言，都无关紧要。如奥斯汀所115表明的：理解这些话语就是理解被伊迪斯·特纳和斯托勒所详尽描述的言语行为的环境。表述力量是词语“做”事而非“说”事的能力。这是人类语言世界的共同特征，如果非洲语言缺少它，那将是很奇怪的。

据说后现代主义的巨大潜力在于它“解除中心的经验”，能够使我们尽可能地从其他文化本身来理解和经验它们。在我所描述的两个例子里，人种志学者们已使他们自己“离心”于西方社会科学的概念，并以由“他者”所形成的话语来描述其经验。在此方式中，他们已经接受了在文化上不同的某些东西，并找到了一个有效途径，它既能够以西方人文学的话语模式来表达这些东西，又无需将它还原为仅仅是我们世界中的一个部分。通过这种方式，人种志学者使我们能够获得对其他经验领域的洞见，因此，他们已扩展了我们的世界。

事实证明：那些力图理解仪式语言如何以及因何以表述行为的方式运作的学者，已经个人化地投入到这些运作所发生的生活方式中。我尚未看见还有其他方式能够做到这一点。我不是鼓吹比较宗教学家必须“入乡随俗”，并加入他们意欲理解的那一系列宗教中去——伊迪斯·特纳和斯托勒都没有这么做。我只是建议：通过对自己专业的自我意识和通过使用受他们所描写的世界影响的更个人化、诗意化以及亲身介入的写作方式，比较宗教学家需要使自己更像好的非虚构作家。当成功地做到这一点时，就不再需要“揭掉”超自然的伪装了。

这种写作方式来自作者们与一个活生生的社会（或者在以上案例中是曾经活生生的社会）的密切结合。这种结合既是亲身的，也是道德上的。它建立在信任和长期了解的基础上。而且，我想不再有其他方式能够做到这一点了。与这种人种志学相一致，我提出：比较宗教的目的既是智力上的启蒙也是道德上的投入。这种提议基于对过去和现在的宗教社会以及学者所研究的社会在智力和道德上的介入。这样做的目的不是要寻找至高无上的共相，而是要探索能



够丰富人类经验的共有方面的洞见，并以此促进人类的交流。通过比较而获得的洞见应该能够使不同文化和宗教中的人们进入对话，116 获得相互理解以及建立重要的宗教桥梁和政治关系。

（李林译）

注　释

［1］James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).

［2］Stephen A. Tyler, "Postmodern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", in ibid., p. 139.

［3］John Bowlin and Peter G. Stromberg, "Representation and Reality in the Study of Culture", *American Anthropologist 99*, no. 1: 123 - 134.

［4］Clifford Geertz, "Slide Show: Evans-Pritchard's African Transparencies", in *Works and Lives* (Stanford: Stanford University Press, 1988), p. 70.

［5］Richard Rorty, "Pragmatism, Davidson, and Truth", in *Objectivity, Relativism, and Truth*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 126 - 150.

［6］Bowlin and Stromberg, "Representation and Reality", p. 132.

［7］Clifford and Marcus, *Writing Culture*, p. 25.

［8］Victor Turner, "A Ndembu Doctor in Practice", in *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967).

［9］Edith Turner, *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), p. 60. 下文凡引该书，均直接在文中括号内标注页码。

［10］引自 Turner, *Experiencing Ritual*, p. 165。

［11］Paul Stoller and Cheryl Olkes, *In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 153.

［12］Ibid., p. 60.

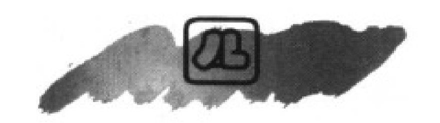
［13］Ibid., p. 70.

[14] Ibid. , p. 70.

[15] Paul Stoller, *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989), p. 54.

[16] Ibid. , p. 120.

[17] J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (London: Oxford University Press, 1962).



美国宗教天然就是比较的

温妮弗蕾德·沙利文

美国国内围绕着《美国宪法》第一修正案以及宗教在当代美国生活中应有的位置而展开了激烈的辩论，正是在这样一个高度政治化的背景中，有关美国宗教的研究应运而生了。[1]类似的辩论在世界各地都有发生。这迫切需要有一种关于宗教多元主义、关于宗教得以产生的法律背景的严肃比较研究，来探讨美国国内外的这些辩论。美国的对话总是被“美国例外”的态度所困扰，总是被美国宪法辩论的文化所左右。比较视野将会为美国国内的辩论提供必要的视角，并有助于深入理解在“世俗环境中的多元宗教团体”方面，美国与其他国家相比而言所具有的典型性。 117

下面我先概述一下我如何理解乔纳森·史密斯论述比较的文章[2]，然后详细谈谈比较研究和美国宗教的问题。我注意到本书所收的论文中经常援引史密斯，这些文章一致认为史密斯其实是为当代宗教学特许了“比较方法”。尽管“比较宗教学”（至少就以往实施的情形而言）已经被认为是前景暗淡，但是比较研究（至少按史密斯的界定来看）却仍然是宗教研究中必不可少的一部分。当然，史密斯之所以强调宗教或宗教现象的比较研究的重要性，既不是出于对多元文化的热情，也不是因为他相信它们有着天然的内在统一。我认为，他在《地图不等于版图》一书有关该问题的那篇论文 118

的开头所说的一句话，已经表明了他的理由："进行比较乃是人类理性的根本特征。"[3]从事学术研究就是比较。我们的头脑就是这样工作的。至于说到宗教，我们觉得问题并不在于要不要比较，而是在于我们怎样才能做好比较。在史密斯看来，思考乃是一项非常严肃的事情。我们所要做的就是思考，而且进行思考总要涉及再三的比较。如果没有比较，我们就无法对宗教进行思考和探讨。

也许有人会把史密斯有关人类理性特征的反思，作为多余的陈词滥调或作为返回老路的借口而予以拒斥。但这并不代表他对我们的工作的看法。虽说比较不可避免，但我们仍需要好好考虑怎样从事比较。史密斯承认，各种各样的比较（如人种志的、百科全书派的、形态学的以及进化论的比较等）都分别有助于我们理解人类文化的成果。尤其是就宗教研究来说，史密斯特别强调要综合各种方法，这样既可完善诸种模式，也可增强历史可信度。其目标就是要使形态学历史化。[4]

按照我对史密斯的理解，我们从事的乃是一种反思的、自觉建构的学术研究，它与其说是一种发现，不如说是一种创造。我觉得，史密斯之所以想要在宗教模式的建构过程中采取权衡手法，在一定程度上是出于对宗教研究中的过分自然化倾向的回应（这种倾向误认为宗教素材具有某些自然形态，我们只需对其进行考察便可；或是具有一些共同特征可供我们进行比较和归类）。史密斯针锋相对地指出，理解人类的宗教性乃是一项人为的事业，需要老练的技巧和复杂的历史观，而且其目的不在于发现自然的人类宗教，而是要致力于建构宗教的学术范畴，以便我们更好地理解人类的文化。只有积极推进这一目标的比较才是有效的。

我把本杰明·雷依和乔纳森·赫尔曼的意见看做对史密斯比较观的补充，我觉得史密斯也会把他们两人的见解当做对他本人观点的一种合理甚至必要的澄清。雷依提醒我们，并不存在什么"原始素材"，一切材料都是已经加了理解成分的[5]；赫尔曼也认为材料和理论之间有一种"予—取"的关系，我们最好"还是让背景来确定适用的方法"[6]。史密斯在其第一篇论比较的文章的结尾处，用

119



“螺旋”的比喻来形容学术方法的变迁，而这一比喻即出自保罗·梅西耶（Paul Mercier）探讨人类学如何运用比较的论文：

> “当人类学再次回到比较方法上来时，我们自然不能忘了人类学总体上已经掌握的东西，也不能忘了它在这一具体方法的局限性方面所取得的认识。它的回归只能呈现为螺旋式运动（科学思想的特征）：在半个世纪之后又回到了原点，不过是在更高的层次上。与50年前相比，它更清楚地知道了怎样比较以及比较什么。”这番话同样适用于我们的学科。[7]

所以，我们也要乖乖地回到比较方法上去。

1996年AAR在新奥尔良举行的比较研究专题会议是我应邀参加的第二场研讨会，其主题紧紧围绕着我们对宗教研究退化为专域研究的悲哀，大家一致提议回归到比较研究或诸宗教史研究上去[8]——回到这样一种新的比较宗教学上去，这种研究一方面要提出一些打通了各种宗教传统的范畴和主题，同时又严肃对待历史的独特性。我也是第二次出席这种由清一色的美国宗教研究者或基督教研究者参加的会议。对一名以美国宗教或基督教为研究对象的诸宗教史学者来说，我们这种方法论要求体现了与其他宗教学领域完全不同的处境。出现这种换位的原因，与研究其他传统或国家的宗教学家在理论主张上的逆转不无关系，甚至可以说就是后者导致的结果。

由于学科边界的原因、机构位置的原因以及护教学的原因，基督教内部的神学思考和学术研究与现代宗教学的发展具有一定的联系。[9]尽管《圣经》的历史—批评研究和神学发展为比较宗教学这一新学科的探索提供了基础，但是今天多数比较学者并不从事基督教的研究。它被撇在了一边。出现这种情况的原因是很复杂的。大多数早期的比较学者只对起源感兴趣；基督教要么被他们看做进化的顶点或归宿，要么被当做特别的现象——与错误针锋相对的真

120 理。宗教学所采用的术语和方法与基督教的不同。看来，最需要推敲术语的领域莫过于非基督教的研究领域了。

后康斯坦丁时代的基督教研究[10]主要是由历史学家完成的，这些学者差不多一直都对比较的范畴心存疑虑。[11]欧洲大学单设神学教席的教师编制总是倾向于把基督教从其他宗教传统的研究领域中分离出来，而美国宪法第一修正案的区别主义解释则意味着美国新教的研究工作一般由教会历史学家或宗派历史学家承担，而不是由“世俗”学者承担。也许可以说，这些研究领域不是因为对历史强调得过少而是因为强调得过多而深受其害。历史一向是研究“我们”的途径[12]；人类学或诸宗教史则成了研究“他们”的方法。[13]于是乎，美国宗教就一直由历史学家们来研究，而其他宗教则往往被作为非历史的具体体系来加以研究。

既然历史方法一直在基督教研究领域处于独尊地位，所以一部分宗教研究团体就觉得基督教在某种程度上不算在“宗教”的范畴之内。甚至在当今的一些研究院里，基督教还被认为不够“陌生”、不能成为人类学的研究对象。[14]其原因也是多方面的。戴维·艾恺所主张、芭芭拉·侯德莱基所认为并且早就得到乔纳森·史密斯支持的观点是：基督新教之所以不算在内，乃是因为人们觉得它是方法的一部分或者理论的一个来源，而不是材料的一部分。[15]与之相反，天主教却是在基督教前史和诸原始传统的研究中顺带受到研究。[16]而包括基督教在内的美国宗教则显得不够地道、不足以引起人类的兴趣，或者不被当做“真正的”宗教。[17]与那些研究其他宗教传统的宗教学家不同，多数研究基督教和美国宗教的学者乐意参加另一个圈子的专业会议，乐意在另一些杂志上发表论文。

如果按照本书的理解，从事专域研究一度是对某种非历史的、排满议程的比较研究的回应，那么，专域研究中的那些问题在基督教和美国宗教的研究领域中就不会存在。后康斯坦丁时代基督教和美国宗教的历史学家们首次发现了比较研究。美国宗教研究领域中存在的问题是狭隘和美国例外论。当然，当今的美国宗教研究在很

121 多方面已经是一种充满活力的比较研究，而且这种研究在很大程度



上受到了历史的广泛启迪。我想，出现这种情况，也是有一系列有趣的原因的。下面我将把我对“比较和美国宗教”的探讨分成两个部分：美国宗教内部的比较以及与美国宗教的比较。

美国宗教内部的比较

近若干年来，美国宗教的研究已经突破了狭隘的教会史视野；不过它还得进一步挣脱那种把美国身份与新教身份紧密编织在一起的流行观念的束缚。[18]大约在 1950 年之前，由于护教方面的原因、政治原因以及机构设置的原因，美国宗教研究已然变成了美国新教教会史的研究。[19]美国新教等于美国宗教。从新英格兰的清教徒手上就开始了这段历史。接着便慢慢地出现了加尔文宗（主要是长老会和公理会）信徒之间或内部的神学分歧。它造就了安妮·哈钦森（Anne Hutchinson）和科顿·马瑟（Cotton Mather）这样的名人，酝酿了信仰至上论之争等教义辩论以及“中途盟约”（Half-Way Covenant）。然后是崛起的中部各州支持宽容和多元化的著名倡导者和早期试验，不过这主要还是新教徒之间的宽容和多元化。费城和马里兰州的犹太教小团体和天主教小团体不属于这段历史，所以几乎被遗忘了。南部各州则扮演了较为被动的角色。它们的特点是沿袭英国国教，这种设有托利党牧师的薄弱建制将会在启蒙的自然神论和敬虔的福音传道方面，为伟大的巡回传教士乔治·怀特菲尔德（George Whitefield）所开创的大觉醒运动铺垫道路。

美国革命之后，随着循道派和浸礼会在已经夺取的西部繁盛起来，美国新教教会的历史开辟了新的篇章。巡回布道者就是这里的英雄，他们勇往直前，把宗教传到偏僻之地和边疆。从肯塔基 CRR 开始，基督新教通过调整其神学和文化去适应新的民众和新的地域，显然已经成功地、创造性地适应了新环境。正如马丁·马蒂（Martin Marty）所说，它在这个“正义帝国”迎来了自己的增长期。[20]这是一段增长和扩张的经历。[21]

差不多与维尔·赫博格（Will Herberg）出版《新教、天主教

122 和犹太教》（1955）一书同时[22]，美国宗教发生了变化。[23]两次世界大战以及随后到来的移民社团时代，已经改变了宗教的版图。如今看来，自从首次出现天主教和犹太教移民潮一个多世纪以来，已经有过三次而不只是一次这样的移民潮。不过赫博格也强调指出，它在20世纪中期的共同特征是差异性而不是多样性：真正的美国宗教是赫博格所谓的“美国生活方式”，是“艾森豪威尔的美国”的宗教。赫博格提出了一个相当重要的观点，这个观点不仅针对20世纪中期的美国宗教，而且至今依然有效。当然，赫博格的说法并不适用于美国人口中的一些重要的分支——尤其是非洲裔美国人，因为对他们来说，教会起的作用是很不一样的。[24]

最近20年来（大致是从凯瑟琳·阿尔班尼斯［Catherine Albanese］的著作出版以来[25]），美国宗教研究得到了全面的繁荣。它如今针对的是每一个人。我们现在着眼于印第安各传统，我们留意它们，这样做既是要表示补偿与和解，同时也是为了从中学到一些东西，以弄清究竟什么是美国宗教。从这些传统的故事中，我们可以辨认出一些堪称永久的美国话题：人性和天性、文化相遇的多样性、历史的适应与变迁。这些研究深化了我们对美国宗教的理解。最初到美国的欧洲人乃是西班牙征服者、圣芳济各使团、法国捕猎手和耶稣会牧师，而不是英国清教徒及其“教长们”。

这种出发点上的不同导致了真正的差异。你的起点会为后面的征程设定基点。它设置的是一个基准。如果你从清教徒着手，那就会以他们的宗教生活来界定宗教。是从纳瓦霍族人和易洛魁族人入手，还是从西班牙人和法国人入手，所谓宗教就会立刻显得不一样。宗教一方面涉及象征和神话、仪式和强制、神圣空间和神圣时间，另一方面则涉及浸礼和皈依以及灵魂的事工。宗教可能是公开的、既定的、公共的和付诸行动的，也可能是私下选择的、个体的以及信念上的。研究这种繁茂的多样性，已经形成了一个富有成效、影响巨大的领域——由此而产生了被笼统地叫做宗教学的领域。已往的教会史（新教教会史）差不多变成了对美国人宗教生活的极其精致、极其深入的研究——这种研究不仅包括了非新教的内



容，而且对新教本身也提供了全新的理解。美国宗教研究的成就当然也有可能被夸大。有些人吹嘘其中的某些学术成就，而对于像政治背景以及宗教实在的幽深本质这样的难题，他们则三缄其口。他们要么在引入宗教学范畴时显得有些生搬硬套和缺乏掂量，要么就一味用美国的素材去重新抨击旧的范畴。 123

不过，总的来说，那些一度受专域研究的压缩化或过分专门化困扰的学者，有可能从美国经验中得到激励并学到一些有益的东西。美国宗教研究的视角转换充满了戏剧性，而且这种转换也为宗教研究者提供了数量惊人的宗教素材。过去一味讲求"发展强势的新教神学"这一专门的凯旋故事，如今这种视角已经差不多被比较的可能性所压倒。

美国宗教除了纯粹的多样性外，还有一些特征使得它适宜于比较研究。仅仅看到非西方宗教传统在美国城乡的传播日益深广，这还是远远不够的。换个角度来说，美国宗教"天然"就是比较的。美国宗教因其历史原因而呈现出了独特的形式。它不是那么古老。它是崭新的——并为此而自豪。它乃是在非常短暂、非常特殊的历史背景上，相当自觉地把自己塑造起来的。我们几乎可以认为，美国宗教就好像是比较宗教学中的一场人控对照试验。美国宗教研究所提出的问题是：宗教分离流散之后会变成什么样子？宗教与国家分离后会怎么发展？宗教与所在地以及所在地的各种古老宗教分离后将会变成什么样？当它与世界上其他宗教共处一地时又将如何发展？当我们考察美国各宗教团体的平行发展史的时候，我们鉴于它们共享一部历史，因而会看到一些共同的主题。

人们已经花了不少精力去描绘美国宗教的独特性。为了说明问题，我在这里举一个经典而永久的例子——以锡德尼·米德（Sidney Mead）为例。[26]米德曾经谈到新的地点和新的政治对欧洲新教的侵蚀作用。他回顾了20世纪中叶以前的历史，得出了美国"宗派"的六大特点：（1）具有某种无历史性，因为美国各宗派倾向于仅仅追述早期教会，而将公元一世纪以来直至宗教改革的全部教会史排斥在外；（2）遵循自愿原则，入教仅仅依靠劝化；（3）乐于传道， 124

发展了遍布各地的慈善事业。(4) 开展奋兴运动，这导致了阿米尼乌斯主义 (Arminianism) 并削弱了教义和实践的重要性；(5) 采取敬虔主义和反理智主义的立场；(6) 教会彼此竞争，导致结盟或协作模式的不断变换。米德强调，这些倾向乃是政教分离和信教自由的直接结果和必然代价。尽管米德所描述的是美国基督新教，而且所有这些特征都是从改革教会的左翼宗派的发展史中总结出来的（从神学角度看，可以说正是这些人最先提出了政教分离），但是，所有这六项特征同时也可以看做对 20 世纪末美国其余新教教派以及其他美国宗教的一种描述。

凡研究过美国宗教的人都已注意到舶来教派及本土传统变得越来越符合米德描绘的模式了，结果，先到的天主教和犹太教、后继的印度教和摩门教也就变得越来越接近美国新教的宗派了。之所以发生这样的变化，一方面是因为新教徒在政治上占据大多数，同时也是因为美国新教是在协调法制的过程中造就了自己。更晚一些的宗教团体要在既定的法律秩序中找到自己的一席之地——正是由税法、城市规划法、劳工法、反种族隔离法、建筑法规、食品与卫生条例等所形成的法律地位，使得各团体把自己看做自愿的、非盈利的组织，并在极大程度上决定了它们所采取的宗教形式。美国宗教地位的格局是如此的稳固，新的宗教团体要想在美国脱颖而出并且能够维持下去，着实需要下一番苦功。[27]

这些横跨美国宗教的齐平主题往往要求学者采取比较的眼光。米德描述的这种比较精神意味着美国宗教实践者总会用一种对比的眼光去看待对方。而自愿原则又意味着个体自作主张。她总是可以脱离，可以改弦更张。此外还有这样一些齐平的主题：移民的经历；性格、种族气质和民族差异的形成；三次大战的影响等。可见美国宗教的研究从一开始就少不了比较。

125

与美国宗教对比

研究美国宗教还会吸引我们去对照美国境外的宗教。这方面做



得不够；从美国学界的傲慢和孤立的姿态来看，对比工作显得刻不容缓。而且随着越来越多的国家成为世俗化社会（其中有各种各样流散的宗教团体在活动），当代宗教团体的政治和法律历程与美国范例之间也便具有了越来越多的可比性和相关性。米德对美国形势的考察结果，体现了有趣的跨文化的平行之处和相异之处。

卡萨诺瓦（José Casanova）在其新著《现代世界中的公共宗教》[28]中指出，政治对今日欧洲、南美以及美国的各种教会的影响之大小，与先前是否具有政教合一的教会密切相关。他认为，爱尔兰和波兰两国与法国和西班牙两国相比，保留的天主教色彩较浓、世俗化色彩较少，因为爱尔兰和波兰不曾出现那种“政权高于教权”的国家教会（这种教会伴随着激烈的反教权主义）[29]：“综观欧洲各国，在大多数情况下，政教分离的教会或教派比政教合一的教会更有能力对付世俗化的倾向。”[30]卡萨诺瓦深入探讨了世俗化论题的各种版本，并且通过一系列个案研究（包括巴西、波兰、美国等），来阐明先有的法定政教合一与随后某个宗教传统在当今世俗国家中所具有的持久的公共影响力之间的逆向联系。为了检验和推进卡萨诺瓦的工作（尤其是基督教以外的部分），我们有必要进一步对政教合一、政教分离以及非政教合一的宗教进行比较的、历史的和人类学的研究。

美国宗教是并且一向是政教分离的。可以说从一开始就已经有了这种分离。这就是它与宗教学家们所研究的大多数宗教之间的一个真正的差异。所有美国宗教都是在美国法律构筑的平台上发展起来的。这不仅从立宪时代以来就已经如此（此后“第一修正案”更是为美国宗教确定了基本的条件），而且从欧洲移民的一开始就出现了这种情况。早在美国宪法拟定之前，欧洲基督徒的越洋移民可谓是一个开端，自此便开始逐步出现了美国宗教的政教分离，这种分离不仅仅意味着在法律上与国家进一步脱钩，而且还深刻改变了宗教的本质。跨越本身（即地点的改变）造成了第一项决定性的差异。　126

对保罗神学的归正的和重洗派的解释，为首次美国的分离（实

则是身体的移动）提供了支持；同时，由于国家教会与大体上按地理位置组织起来的欧洲教区彻底脱离了关系，所以直接导致了这种分离。他们从乔纳森·史密斯所谓的“区域”[31]中摆脱出来，转而寻求新的形式。你崇拜的对象、方式和地点不再由你实际的生活地点来确定。你所生活的区域也不一定就是神圣的区域。

由于有这种离土的新自由，所以在美国出现了新的神学事业和政治事业，如英国清教徒[32]以及后来的天主教徒等都致力于在这块新的、未曾打上“圣化历史”和“旧式结构”之记号的土地上，创造一个新型的社会和一个新型的宗教。当然，这块土地的显著特征是原有印第安传统的圣化结构很快遭到了破坏。但由于在其他教化区（包括新西班牙）出现了宗教生活和实践的融合渗透，因而灾难便接踵而来，美国新教的除旧布新的势头在北美遭到了太多的阻挡。美国宗教的发展道路是不同的。美国宗教受法律制约，正如今天世界各地的宗教日益受到世俗法制的制约一样。

不过分离的高墙——美国版的政教分离——并不是惟一的做法。美国人总是惊奇地发现，欧洲人往往还保留着政教合一的迹象，比如政府对宗教机构的支持、以祈祷和侍奉为标志的公共庆典、公共学校的问答式演讲等。南非新宪法力图保障宗教自由，同时允诺说要巩固宗教的门庭法案。日本宪法同样维护宗教自由，但是其向来的解释都允许为战争亡灵举行神道教仪式，而且这种参拜能够得到政府支持。[33]在穆斯林女生带面纱的问题上，英国法律与法国法律的看法不一[34]，尽管两者都担保宗教的自由。为了理解我们今天怎样调和法律与宗教，我们还有许多有意义的领域值得去比较。可以多关注以下问题：门庭法案的完善、政府对宗教学校的资助、政治权利的象征化和庆典、宗教国家主义、礼仪的调整、分区制、国际人权与宗教规范之间的抵触、宗教组织的课税、与曾经受过压制的少数民族和解、在法律和宪章框架内赋予“宗教”的意义、监狱及军事领域的宗教专家所享有的特权、审判背景的宗教建设。

127

今天，在美国，围绕着宗教、法律和政治的正当关系展开了一



场激烈的争辩。这在相当程度上是由这样一些人造成的，这些人无意识地占据了锡德尼·米德所描述的宗教实在。迫切需要有严肃的比较研究来指导这场争论。之所以如此，一方面是因为它难以驾驭，同时也是因为宗教学所采用的范畴，会在任何一个以宪法形式分立宗教和保护宗教的国家里产生直接的政治、法律后果。

5 结论

将美国宗教历史与世界诸宗教的比较研究结合起来，将会为美国宗教和法律的研究提供必不可少的跨文化比较视野。它将在（美国宗教）历史问题上起到抛砖引玉的作用，并且能够使我们更深入地理解法律在世界其他宗教传统的形成过程中所发挥的作用。我希望你们这些忙于构造历史化形态学的学者，能够把美国宗教列入你们的研究之中。

（朱东华译）

注　释

[1] 我在本文中采用的“美国宗教”一词，指的是全体美国人的丰富多彩的宗教生活。我之所以用它来表示“在美国的宗教”，是为了强调美国司法制度和政治制度在美国宗教形成过程中所起的塑造作用。

[2] Jonathan Z. Smith, “*Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit*”, in *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions* (Leiden: E. J. Brill, 1978) and “In Comparison a Magic Dwells”, in *Imaging Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

128

[3] Smith, *Map*, p. 240.

[4] Smith, *Map*, p. 264.

[5] 参看本杰明·雷依对“比较宗教研究：当代的挑战和回应”（美国宗教学学会 1995 年费城年会专题讨论会）的回应。

[6] 参看本书所收的赫尔曼论文。

[7] Smith, *Map*, p. 264. 就这些谨慎的时代而言，螺旋式上升其实是一种进

步的现象。也许有人会说，螺旋式路线有可能会在更低而不是更高的层次上中止于某处，或者在某些时刻绕回到老路上去。也许可以把宗教学的多重谱系更恰当地比作织物或乐曲——它们会以更有意义的变体形式返回到先前的主题上去。当然，尽管我们很可能不是在螺旋线所包含的进步意义上学习和累积我们的知识，而且我们往往会把某些重要的发现抛诸脑后，但是我们必定会带着新的洞见（就其正当的运用而言）返回到老的方法上去。

[8] 另一次会议是 1996 年 11 月 8～9 日在西马里兰学院举行的，议题为“重建宗教史：问题与可能性”。

[9] 对于这段历史的说明，分别参看 Claude Welch，*Protestant Thought in the Nineteenth Century*，vol. 2，1870 - 1914（New Haven：Yale University Press，1985），pp. 104 - 45；and Eric J. Sharpe，*Comparative Religion：A History*，2d ed.（La Salle，IL：Open Court，1986）。这段历史以一种很有意思的方式反映在本科生的课程上。有各种各样的系在研究基督教和美国宗教，比如哲学系、历史系以及社会学系都开设了基督教和美国宗教方面的课程；而宗教学系的课程则涉及其他宗教。本科生选课时，往往对这种方法部署和课程设置感到迷惑不解，尽管在明确提及学科交叉的可能性时，他们在课堂里也会感到很有兴趣。

[10] 一直以来，圣经研究和早期基督教社团的研究在历程上与中世纪和现代基督教的研究有所不同。前者往往与比较研究密切相关；其中部分原因是（与美国宗教研究的情形一样）：公元一世纪的宗教图景呈现多元化，具有竞争性，而且宗教团体也很重视竞争。中世纪与现代基督教形成一统的过程则具有不同的机制——其争论总体上表现为内部争论。

[11] 也有一些明显而重要的例外，如：彼得·布朗（Peter Brown）、卡洛林·沃尔克·比努姆（Caroline Walker Bynum）以及凯瑟琳·阿尔班尼斯（Catherine Albanese）等。

[12] 还有“社会学”——不过社会学显然不在本文探讨范围之内。对基督教（乃至对一般宗教）的社会学研究似乎也要稍稍联系到比较宗教学，因为必须避免还原论。再度强调比较研究方面的历史，将会又一次富有成效地引发我们对社会学的兴趣。

[13] See Johannes Fabian，*Time and the Other：How Anthropology Makes Its Object*（New York：Columbia University Press，1983）.

129 [14] 比如，在芝加哥大学神学院，基督教和美国宗教一直是放在所谓基督教



史这一领域内加以研究的，而其他宗教传统则放在所谓诸宗教史的领域内加以研究。诸宗教史研究不欢迎基督教内的研究。虽然从个人的博士论文层面看，以及在教员和学生的跨学科交流中，都已经打破了学科界线，但是，无论在那里还是在别的什么地方，学科体制的偏见依然存在。基督教也因为与帝国主义或殖民主义方案“有染”，而遭了殃，并因而成为可疑。

[15] 参看本文集中艾恺的《有争议的同一性》一文，以及侯德莱基的《后之后是什么?》一文。同时参看 Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparision of Early Christianity and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago University, 1990)，其中揭示了圣经研究的新教偏见。当然，基督新教比上述谴责所能够设想的情形要远为多变、复杂。我们不应该犯这样的错误，即仅仅因为某些形式的新教嗜好政治霸权，就轻易视新教为独石。

[16] 参看 Smith, *Drudgery Divine*，其中史密斯详细谈到了，在早期基督教的研究领域中，新教致力于反天主教的各种扭曲做法。他表明，这些圣经学者在把纯粹的基督教（基督新教）与异端的迷信（罗马天主教）进行对照时，实际上是把“异教徒”与“罗马天主教徒”等量齐观的。

[17] 也许因为它是政教分离的，所以不是真正的宗教。真正的基督教乃是欧洲的基督教。

[18] 参看 Sidney Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven: Yale University Press, 1972) 的导言和第一章，有关美国教会史的历史描述。

[19] 比如参看 Robert Baird, *Religion in America* (New York: Harper & Row, 1970; original edition 1844)，以及 William Warren Sweet, *The Story of Religion in America* (New York: Harper & Brothers, 1930)。

[20] Matin Marty, *Righteous Empire: The Protestant Experience in America* (New York: Dial Press, 1970).

[21] 我这里借用的是在最高法院讲述美国历史的故事类型学，参看 L. H. LaRue, *Constitutional Law as Fiction: Narrative in the Rhetoric of Authority* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995)。

[22] Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1955).

[23] 美国天主教和美国犹太教的研究仍有点各自为政。这些领域的学者隶属

于他们自己的历史学会，并为不同的期刊写稿。

[24] 有关非洲裔美国人的宗教的故事，是令人津津乐道的话题。这方面的开山著作有：Albert Raboteau，*Slave Religion*：*The Invisible Institution in the Antebellum South*（New York：Oxford University Press，1978）以及 Eugene Genovese，*Roll*，*Jordan Roll*：*The World the Slaves Made*（New York：Pantheon Books，1974）。最近有关对于种族和南方浸礼派的概论，请参看 Paul Harvey，*Redeeming the South*：*Religious Cultures and Racial Identities*（Chapel Hill：University of North Carolina Press，1997）。

130 [25] 尤其是 *America*：*Religions and Religion*（Belmont，CA：Wadsworth，1981）一书的第一版。

[26] Sidney Mead，*A Lively Experiment*：*The Shaping of Christianity in America*（New York：Harper & Row，1963）.

[27] 在 19 世纪晚期及 20 世纪上半叶的维持某种平行的天主教文化的历史过程中，可以清楚地看到这种努力；另外在哈西德犹太教派等较小的分离组织中，也约略可见其奋斗的足迹。

[28] José Casanova，*Public Religions in the Modern World*（Chicago：University of Chicago Press，1994）.

[29] Ibid.，p. 29. 我们可以看到，从 Casanova 著述的年代以来，爱尔兰和波兰两地的教会就一直在努力维持它们在这个急剧变迁的世界中的地位。美国天主教也在不断地奋力重塑自己。正如 Casanova 所指出的，美国天主教的主教们在许多道德问题上都有过重要的公开声明，不过发出这些声音的机构却处在急剧的变化之中。有关 19 世纪和 20 世纪美国天主教会的生动描述，可参看 Charles R. Morris，*American Catholic*：*The Saints and Sinners That Built America's Most Powerful Church*（New York：Random House，1997）。

[30] Casanova，*Public Religions*，p. 29.

[31] Jonathan Z. Smith，*To Take Place*：*Toward Theory in Ritual*（Chicago：University of Chicago Press，1987）. 同时参看 Tod D. Swanson，"To Prepare a Place：Johannine Christianity and the Collapse of Ethnic Territory"，*Journal of the American Academy of Religion 62*（summer 1994）：241－263。

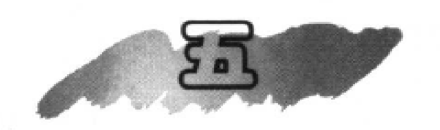
[32] 参看 Elizabeth Dale，"Conflicts of Law：Reconsidering the Influence of Religion on Law in Massachusetts Bay"，*Numen* 43（May 1996）：139－156，



其中探讨了发生在美洲殖民地的由宗教向法律的转变。

[33] The Nakaya case, Showa 63 (1988) June 1.

[34] Sebastian Poulter, "Muslim Headscarves in School: Contrasting Legal Approaches in England and France", *Oxford Journal of Legal Studies* 17 (1997): 43 – 74.



对话与方法

——重建宗教学

黛安娜·埃克

131 20世纪迅速变化的宗教世界，为反思宗教学方法问题提供了富有挑战的背景。我们怎样去理解“宗教”一词？我们怎样从事宗教研究？在这篇论文中，我将参照三个我认为对宗教研究很重要的批评视角：比较的、历史的、对话的视角，对宗教进行阐释。我将会给出一些对当今世界的突出运动和激烈变化的思考，以此为例来证明每种研究的重要性。

许多年以来，我们中有些人把我们的研究领域称为“比较宗教学”或“宗教史学”。20年以前，尽管不怎么精确，这些术语还是标明那些研究非基督教或非犹太教传统的学者的工作性质。今天，重新审视对这一术语的使用是必要的，因为宗教研究各个领域内的学者都被同事和学生要求在更宽广的、比较的及历史的宗教研究语境中进行其专业研究。实际上，建设这个更宽广的语境的工作已被纳入哈佛大学和芝加哥大学的博士研究计划中。术语“比较”研究和“历史”研究不再单单是对宗教研究分支领域的描述，它们实际上指明了出自宗教研究所有领域的理性视角。借用德里达的说法，132 这些术语当然不是“通行无疑义的”；后现代主义认为，运用这些视角观察时，对视角培养的有效性无疑是极为深刻的挑战。然而我相信，在当今世界的所有宗教实体中，在宗教千变万化的多维度



中，伴随着它全部的不断变动的边界和它不断流动的跨越倾向，宗教的“更广博语境”是一个有价值的后现代思考主题。“比较”和“历史”并不像通常它们被描述的那样是实现具体化的方法。

说到对话的视角，当今宗教界和学术界的复杂性将研究宗教的每个学者都带入多元对话之中，这个对话在进行的同时，还伴随着许多坚持用自己的术语表达并在这个意义上被聆听的声音。这个刺激把我们的注意力引向了我们著作中的“声音”的问题。我们在什么语境下说话写作？我们向什么人陈述？我们期望从谁那里得到回应？我们工作时，是同什么样的真实或想像中的一群同事围绕“圆桌”进行讨论？我们如何解释我们自己的多元化声音——学术的、神学的、政治的、民众的——我们是围坐在什么“圆桌”前进行讨论的？有时，我被认为是一个边界跨越者，甚至是非法越界者：从印度宗教生活研究到所谓的天主教神学反思，最近又涉足美国宗教生活研究，从这些研究中我了解了对话视角的重要性：我的定位、意图及声音都变得明朗起来——事实上，是各种声音——不仅是我写作中的声音，还有我教学中的声音。在培养一种宗教研究中的对话视角的过程中，声音问题是关键。

一种比较的视角：传统的交织

当今，比较视角的运用是必需且无可避免的，因为地球上没有简单或单一的宗教。宗教信徒和团体处于逐渐复杂化的语境中，政治经济力量和其他宗教社团不断挑战他们的前提和身份。在 20 世纪后期，包括流亡者和移民者的移居潮已让我们清楚地意识到传统并不使人们相互隔阂，而是不断增进相互交融。这就是我们新的全球性地缘政治的实体——我更愿意称之为“地缘宗教”的实体。在休斯敦的圣经带上出现了清真寺，就像在穆斯林的巴基斯坦出现了基督教教堂。在波士顿有柬埔寨的僧侣，莫斯科有印度教徒，伦敦有锡克教徒，巴黎有穆斯林。理解任何城市或地区及任何宗教团体的宗教生活，不可避免地把学者引入了对宗教多元性的研究。这个

133

多元性正是比较研究的含义之一，因为没有任何传统或团体是孤立的，他们都处于相互的势力范围内。也没有任何传统或团体是用一种声音说话，它们的声音通常都是囊括了自己内部的争辩和多样化观点的。

在过去的30年里，移民改变了世界的宗教人口分布，开创了一个人类历史上前所未有的文化互渗水准。每块大陆都有复杂的“世界城”，像洛杉矶，它所拥有的拉美人群多得使它被称作“拉美次大陆”，还拥有有“亚洲小宇宙”之称的亚洲人口，有真正的中国的、日本的、韩国的、柬埔寨的和越南的亚文化圈，不仅是基督教的还有佛教的。事实上，在洛杉矶，佛教的样式之多使这个城市成为全世界最复杂的佛教城市。这城市还有一个强大而充满活力的犹太教团体，稳固而雄辩的黑人基督教团体及穆斯林社团。洛杉矶有如此多的伊朗移民以至于它可以被称作“伊朗矶”（Irangel）或“德黑兰矶”（Tehrangel）。我们同样也不要忘记基督教的大众群体——从灿烂闪光的水晶大教堂到蓬勃发展的准宗教运动，例如维尼亚德宗教团和加沃里礼拜堂。它们像因陀罗的珠宝网那样相互连接，交相辉映，洛杉矶的宗教团体是这个复杂的多宗教的国际都市的现实生活的各个部分。无论他们的选择是去擦亮宝石，忽略或拒绝他人的折射还是开发这个新的多元宗教实体的现实意义，他们都共享这个大的背景。

除了改变城市，移民同时还创造了新的大学，如哈佛大学，在那里，犹太教、天主教和锡克教的学生平等地处于同一屋檐下，学士学位的授予仪式已经开始包括吟唱梨俱吠陀中的圣歌及《古兰经》中的篇章。1997年，这种翻天覆地的变化正式出现在了哈佛大学自己的人口统计数字内，当时，伊玛目塔·艾义德作为“当值牧师”在“哈佛道场”的开幕式上当着两千人的面进行了公开祈祷。这个活生生的多元论代表了新的教学挑战。对我们中那些教授宗教的人来说，多宗教的教室环境生动清晰地表明：没有什么既定的标准观点，“他者”的说法不再适用，因为我们彼此之间是互为“他者”的。



这些世界范围内的潮流同时也创造了新的地理学。我们的学生和同事，事实上也包括我们自己，可能是吟诵“梵歌”（Gita）的基督徒，践习佛教冥想的犹太教徒，认真修习瑜伽的不可知论者。我们知道，在奥克拉荷马州的佛教僧侣移民在家里供奉佛龛，周日却去教堂做礼拜，在路易斯威尔，印度教徒有犹太教和基督教的女婿。因此，我们怎样描述那些存在于在我们身边、我们的家庭中、我们的心灵及灵魂中的边界跨越者呢？作为学者，我们怎样描述这一现象？我们用什么词，是转变、集中还是别的什么？

总之，在今天，仅仅通过从文化织物中抽取一个特殊丝线并测检其质地的方法，已不可能研究或理解世界任何一个部分的宗教，当然也包括我们自己的宗教。尽管每一条线都显得很清楚，但它们是紧密交织在一起的。就我们在20世纪的研究而言，越来越难用通常的方法把我们的工作区分为是对犹太教的、基督教的、佛教的、伊斯兰教的还是印度教传统的研究。要成为一种宗教的研究者，观察20世纪后期的世界就是意识到宗教团体不再孤立存在，它们相互影响，因此必须在动态互动中才能研究。

如果作为学者的思维是难以打破的，那么更难的问题在于：我们面对其他研究领域的同事对“宗教”的新兴趣及其所带有的本质化眼光，尤其是关于“宗教”的本质化眼光，在工作中还是很常见的。1994年，美国著名的政治学家萨缪尔·亨廷顿把冷战结束后的地缘政治实体描述成“西方与其他地域”的冲突，认为文化认同在即将到来的政治重组中扮演主要角色。他认为“儒教”世界、“伊斯兰教”世界以及“印度教”世界在各方面都是独石性的存在，他将地缘政治的竞技场纳入考虑，预见了“文明的冲突”，尤其是“伊斯兰世界”和西方之间的冲突。[1]但按照近几十年来移民的观点，人们可能会追问怎样才能看到一个严肃地建基于文化集团上的世界，而其中每一个集团都依赖于它内部大多数人意见的一致。更贴切的分析表明，“印度教世界”不仅内部复杂，而且在地理上也是散乱的——在莱斯特、德班和匹兹堡。所谓的伊斯兰世界也同样是喧扰和充满争议的，它包括里昂、伦敦、香港和休斯敦出现的正

135

在发展的团体。伊斯兰不是一个新的“组织”，像苏维埃政权，它不是什么地方也不是地球上的某个部分。今天，拥有近 70 个清真寺和 50 万穆斯林的芝加哥就是伊斯兰世界的一部分。

确实，带着固有冲突和变化的古老文明间相互渗透、亲近和互动已是 20 世纪晚期的标志。这正是我们新的“地缘宗教”实体。世界地图不能被基督教、穆斯林、印度教身份这样的颜色来编码，每部分都有像整块大理石一样的颜色和质地。今天，世界上的大多数人都并非偶然而是不可避免地参与到这个大理石化的、混合的、混血的和复杂的地缘宗教体中。

围绕着我们并给我们宗教学者以挑战的这个新地缘宗教体，要求我们在比较研究中展开更宽的画布。我们知道各种文化和宗教传统之间漩涡般的互相渗透，在今天已达到历史上前所未有的强烈程度。事实上，研究多元化后现代世界的挑战，警醒着我们：在研究任何历史时期的宗教生活时，将它们根据色彩编码、分界和孤立的研究是多么困难。希腊化世界的多元趋势（希腊、罗马、埃及、犹太教、基督教）是怎么样的？北印度在公元前 2 世纪的复杂性（毗湿奴和湿婆的信徒、耆那教徒、佛教徒）又是怎样的呢？或者 3 世纪的中国（道教、儒家、佛教）又是怎样的呢？大多数重要的宗教研究工作显示：我们称之为“传统”或“宗教”的那种所谓的“边界”，在许多方面已经被商定或重新商定。印度历史学家罗尼拉·查帕（Ronila Chapar）让我们想起“标签专制”，特别是当“印度教徒”、“穆斯林”等术语被用于指称统一的宗教身份时，省略了每个术语里“无限差异的阴影”及其被使用的历史过程。[2] 作为宗教学者，我们应批判地调查任何宗教分类的标签，并且认识到，今天践习佛教冥想的犹太人和一直吟诵“梵歌”（Gita）的基督教徒的平等其实是早已存在的现象。

一种历史的视角：动态变化的传统

当今宗教世界的第二个特征是极其活跃的宗教变化、宗教革命



和宗教复苏：原苏联宗教生活的纷纷复活；国内或全球的大规模伊斯兰运动的兴起；基督教多数人口从北半球转向南半球。这种持续而重要的变化提醒我们：宗教传统是历史的，它们是动态的运动。把它们当做可以被简单概括和分类的研究对象，把它们所谓的信念和修行也当做能作范畴区分的对象，从而把宗教传统当成固定的整体来研究，这样的方法是不可取的。

在当今的美国就能观察到这种动态趋势。在过去的十年里，例如，波士顿一个非洲裔美国妇女被尊奉为圣公会主教，这对两个世纪前的老北部教堂的圣公会的建立者来说是难以想像的事；美国拉比中央会议投票通过同性恋结婚法，这让大多数美国犹太人甚至上一代人吃惊。同样，在过去的十年中，美国穆斯林已发展出一个完全的美国基层组织，每年有大会，有公共事务组织，有青年夏令营，有伊斯兰领导研习会；而美国的印度教团体，也已形成寺庙社会，向美国国税局（IRS）申请非营利资格，并提高了在纳什维尔、亚特兰大、克利夫兰和许多其他美国城市郊区新的印度教庙宇的基金。

独特的美国佛教的出现是另一个戏剧化的新发展。历史上还是第一次，佛教的师徒体系越过太平洋，从在亚洲出生的教师诸如韩国禅宗大师性水，日本大师前济和西藏的邱杨创巴仁波切（Chogyam Rungpa Rinpoche）传到了正在形成新的美国佛教的美国学生这里。这样一种拥有独特心理学词汇、专注于冥想践习，从修士主义转向世俗领导，拥有杰出的女性大师，并吸收了美国通俗文化的新佛教会变成什么样子呢？

也许一些学者会坚持认为，由美国法会教师们推广的教法和修行方法以及发行量年年增长的流行读物，不是“佛教”。但是，如果这些学者身处4世纪的中国，当《维摩诘经》流行时，重新定位中的僧侣佛教面对俗人的虔诚和心智又能做些什么？在一个基于家庭和子女虔诚的儒家文化传统中，佛教僧侣若否定家庭，对大众就没有什么吸引力了，难道这个新的“世俗方向”的传统不是真正的“佛教”？当净土真宗（Jodo Shinshu）虔诚运动兴起时，如果正好

137

有人在日本从事学术考察，他又会得出什么结论呢？难道这种对阿弥陀佛全身心的奉献运动不是真正的“佛教”？

其次，对目前状况的一个分析使得宗教研究的大原则更清晰了：我们所研究的宗教传统不是盒状文献、注释和代代口耳相授流传下来的解释，而是动态的传统，它们更像河流，会喷涌、蜿蜒，汇聚，散成支流并转向新的地方，有时会在沙漠中完全枯竭。这些传统总在改变，有时是缓慢的，有时是相当像革命般激烈的。

那么，宗教研究就是在运动中研究各种传统和团体。正如威尔弗雷德·史密斯大约在 40 年前所指出的，我们用得很顺手的英语名词“宗教”，其实是一个相对晚近的用法，它并不适合于表达那些动态的、复杂的、历史的、被碰巧称为“宗教”的运动。[3] 他认为我们可能会因喜欢累进性的措辞“宗教传统”而放弃那个术语，他相信这个措辞中保留了对过程和变化的更强的感觉，即一种宗教传统与其他传统的关联和在每个时期的反映。在任何情形中，被碰巧称为“基督教”、“佛教”或“印度教”的传统，并不是“体系”或人们所从属的限制性实体，而是人们参与其中的动态运动。这些运动通常包括激烈的辩论和争论。不揭示它们“起源”的话，这些运动就不能最大限度地被理解，而揭示起源这个计划也许会很有趣，因为像史密斯所说的“时间之箭指向其他的方向”。它们应该在其所有的历史运动、多元性和多种声音中被研究。

在这个意义上，“历史的”研究并不像麦克斯·缪勒（Max Müller）所说，是“拿起铲子和铁锹去看留下什么样的古董”，而是在动态、变化的进程中研究各种传统。在宗教传统的历史过程中已出现的东西，当然和它们初生时可供辨识的东西一样重要——从乔达摩·悉达多到杨克斯的伯尼·格拉斯曼·罗什（Roshi Bernie Glassman），从圣保罗到大主教团教堂的特洛伊·佩瑞（Troy Perry），所谓的宗教历史并没有结束，而是在我们眼前不断演化，参照当今动态变化的传统帮助我们认识到我们所研究的传统总处于运动、变形甚至革新之中。



一种对话的视角：关注声音

文化传统在地理上的关联和宗教变化的动态性使得比较和历史的维度在当今的宗教研究中突显出来，但 20 世纪晚期还有其他东西提醒我们宗教的学术研究中的新的可能性：一种来自不同宗教传统的人们之间不断提高的对彼此的意识，这种意识在形成新形式的强烈宗教沙文主义的同时也形成了新形式的宗教合作。

宗教学者已对宗教沙文主义和新形式的基督教基要主义、印度教民族主义和伊斯兰运动强化下的宗教“边界”，予以适当的关注，而通过多元宗教关系运动建立起的各宗教社团间的桥梁，尽管公布得不多，但也已成为 20 世纪晚期一个惊人的事实。全球化的经济、政治、宗教领域内的相互依赖，急需一种新的非霸权的相互接纳和“对话”。任何对当今宗教变化趋势有敏锐观察力的人，都应该注意到这种扩展甚至爆炸；注意到能被归于“宗教间对话”的有意或无意的宗教关系——从正式会议到“合作项目计划”，到跨越背后樊篱的讨论。这些新宗教对话形式为宗教学者提供了有趣的关注和研究领域。

一个世纪前的 1893 年，芝加哥世界宗教会议主席约翰·亨利·拜龙（John Henry Barrow）称此次会议为“第一次在虔敬的人们中的比较宗教学研究，人们可以没有障碍、没有批评、没有妥协地为自己的信仰辩护，说出他们的所信以及信之理由”。会议的总体精神和计划仍继承了普世主义者和东方学者的大量想法，这个能确保人们“为自己信仰辩护”的理念的确代表了一些新的东西，人们热切地把会议比喻为“20 世纪的启明星”，而它在在某种程度上也的确是个先驱。现在，一个世纪之后，多元宗教议会或会议事实上每年一个主题（从人权到环境）；世界范围内宗教网络的基层组织日益增多（如“世界宗教与和平会议”等）；在美国许多新的城市和郊区有信仰间会议：在其中，天主教徒、清教徒、犹太教徒、穆斯林、佛教徒、印度教徒、耆那教徒、琐罗亚斯德教徒在固定地方

139

聚会。

这种新型的信仰间运动也已产生出相当多半正式的新关系：例如，天主教大主教国家议会和美国穆斯林会议的上层联络，现在经常讨论从宗教暴力到人口政策等的社会问题的联合声明。神学家和哲学家在一起讨论“虚己”（*kenosis*）和“空”（*shunyata*）的问题——由社会赞助的对佛教—基督教的研究。基督教修士以及对跨宗教对话的思考，形成了长期的与佛教徒之间的交流。圣本笃会的修士在佛教精舍栖身，而西藏女尼参与了圣本笃会的修道院生活。在俄克拉荷马的“沙泉”出现了阿什拉姆（印度教徒隐居地），或许，更重要的是普通人生活、工作在与有不同信仰的人的千丝万缕的关联中——在莲花（Lotus）公司的办公室里，在俄亥俄州的宿舍或者在达拉斯的“家长教师联合会”里。

肯定会有学者研究这些新出现的形式，因为它们是讨论宗教差异或认同中的有意思的案例。试想一下，如果我们是 16 世纪 70 年代印度的宗教研究者，而且有机会了解阿克巴听政厅里的对话和争论，我们会错过研究的机会吗？能倾听阿克巴、吠檀多派信徒以及果阿耶稣会士的相互讨论，难道不是一件有趣的事吗？从那些对话中，我们难道学不到一些建构宗教认同的想法吗？这在今天同样正确，只是方法过于繁冗和世俗，以至于它们逃出了我们的视线。美国天主教和穆斯林如何在对方面前确认自己呢？在首都华盛顿的信仰间会议中，新教徒、巴哈依教徒、耆那教徒、摩尼教徒和穆斯林的对话框架是如何发展的？在这些新发展中有许多需要调查、考察和研究的地方。

对话不仅是一个研究课题，还是一种研究方法。对学术界而言，培养一种有批评和自我批评的对话意识显得日益重要。印度前总督喀逊（Lord Curzon）阁下在 1914 年的伦敦会议上，拟想组建一个东方和非洲研究会，他把这个机构描绘为“帝国设施的必要部分”，从其中，英国人可以学到可靠而有效的统治所必需的知识。[4] 随着对被殖民的“他者”的知识的增长，人们明白，拒绝他者的声音而将其对象化就是受批判的东方主义的标记。当然，这些“东方

140



主义者”不见得比他们试图研究、确定和理解的传统更独具特征。不过，可以公平地说，大多数人对“他者”甚至自己的声音关注得很少，多数东方学者的对象化活动没有听到反馈的真正声音，这带来的问题，我们现在看来，对澄清理性工作至关重要。今天，东方学者的声音权威已经成为过去，超越东方主义带来了新的方法论对话地带，在其中，我们所研究的声音和文本中学者们的声音，由于理解而成为一体。[5]

对于宗教学者，这意味着要严肃对待这一事实，即有人位于理解的两边或多边。不仅是那些我们已研究的处于特殊历史、地理、知性和文化传统中的宗教人士、文本和现象，而且是我们这些试图理解他们的人。对话是思考的原则，它能让我们清晰地知晓我们自身的处境，以自己的方式反观我们的立场——无论是方法的、政治的、非宗教的甚至是反宗教的立场——以至于我们自己的主体性、自己的语言和自己的范畴等不再是独有的、或在书中因不够普遍而没有注意到。所谓“对话”的方法，我并不是指宗教学者必须参与到“宗教间相互对话”中去，尽管一些像我一样的人，可能明显卷入其中；我的意思是指宗教研究本身就是一个涉及与研究主体的相遇的对话形式，而且也是对个人的、宗教的或理性的前设的反复思考——这些思考形成了我们研究的意图和方向。

我知道“对话”一词会引起一些学者的极大反感，因为他们把“对话”与亲切的宗教间圆桌会议或探询宗教的和谐联系在一起，而这些在他们看来是没有一点研究价值的东西。1958年，在国际宗教史学会的会议上，弗里德里希·海勒（Fredrich Heiler）作了一个题为“宗教历史学作为一种实现宗教联合的方法”的讲演，当时，人们批判他是一个把“主观”事物引入宗教研究的“狂热者”和“始作俑者”。他的批评为宗教比较研究的“客观性”辩护，坚持认为推进诸如宗教间的和谐或和平的价值存在于特殊的神学前提中，并有可能组成一种与“宗教科学”相对立的某种“神学”。正与沃伯楼斯基（Zwi Werblowsky）对瓦赫（Joachim Wach）的著作的评论相似：宗教学者“在他的研究中排斥了自己的宗教，无论

141

促使他研究宗教的动机和动力的‘宗教’性是怎样的”[6]。

今天，支持“激情者”反对“客观”研究者的双方，都已经退出了历史舞台。正如在所谓的“激情者”看来，当今世界任何研究或参与“信仰间对话”的人也都知道，这与其说是要促进各宗教的团结，不如说是要勘察蕴涵着深刻差异的多岩地带，在这样一个地方，宗教差异一直代表着伪称、陈词滥调和暴力冲突。无论如何，今天的对话已不再是学者们“发起”的圆桌会议（其意思是说，如果他们不发起对话就不会有对话）。对话已经开始，用它自身的力量以多种途径，遍及了全世界。不管有无学者去研究、参与或为其提供指导，或者就算是对它不屑一顾，它也总会继续进行下去。

另一方面，所谓对宗教的“科学研究”及其纯“客观”的学术观，越来越被人们看做理性上的天真。正如威尔弗雷德·史密斯和维纳·达斯（Veena Das）等学者一再指出的：即使最“通俗”的社会科学家都是从某些前提出发并且是针对某一群读者而写作的，而这两方面都需要考察和批评。这种解释学的讨论在比较宗教学领域取得了很大进步，部分是因为它更多地联系了来自不同文化和传统的学者。我们这些来自西方的印度传统的研究者，有朋友和同事是虔诚的印度教徒，或者是认真对待自己传统并对我们的工作给以回应的印度教研究者。我们中不少人都有印度学生，其中大多数学生都严格遵守本传统的戒律，而且是第一次接受我们的指导。所以，作为印度宗教传统研究者的“我们”指的是谁，我们怎样在相关工作中安置自身的问题，不仅是我们的问题，而且也应当是他们的问题。

宗教对话运动的迅速发展，为对话方法的考虑提供了一个背景，尽管对话的目标有别于宗教学术研究的目标。作为一种方法，它理应能够使我们的声音和观点出现在各种对话和争论之中，而无论我们是否是“宗教的”、是否是世俗的、是否是女权主义者、是否是马克思主义者。形成予—取式对话的多元化和批判意识，正是那个能够让我们领悟到我们作为学者的意识、伦理和声音的研究工具。



对于这些研究亚洲传统的西方人来说，除了对话活动外，没有什么活动是超越权威的东方主义者的假设的。我们所参与的学术交流团体，也是世界性的，其中有很多“声音”，也有各种批评。我们西方学者所研究的传统之中的那些学者，在讨论中是唱主角的。在广大的北美英语学术界，我们发现自己的发问往往是错误的，我们的研究方法也一直需要重新审视。对我们所研究的传统来说，我们已有的语言和词汇都是不够的，我们不只是发问，同时自己也被审问，我们受到挑战并遭到批评，在一个后殖民主义及后东方主义者的世界，我们中的那些西方学者，完全明了这样一种状况：有很多人在学术交流上是不偏不倚的（在所有人那边的）：下级的，世俗的，新教徒，印度教徒，基督徒和穆斯林，美国人，欧洲人及印度人。因此，应如何在这样的讨论中定位自己，进行审慎的表述，是我们渐渐增加的责任。对一种对话方法而言，有一件事是极为重要的，那就是我们的参与，是我们在工作中批评性的自我意识的参与，是对自己观点的审视和质问，这样我们才不会变得过分政治化或太具有争议性。

多重语境、多种声音

“声音”囊括了词汇表中的所有序列，只有细微差别的词语、华丽的修饰、启示、目的、参考及权威，这些构成了我们在特定场合的言词表达方式。无论是在神学院或是公共场合，我们的“声音”总是与某个特定的谈话语境相适应的。在学校，我们应该用论述式的交谈方式，在这种语境下使用的是一种宽容而礼貌的言词，虽然这种对话经常是以争论甚或是激烈争吵的形式出现。不管是谈话或是争吵、演讲，每个语境都有其独有的故事或神话理论，都有其特定的权威规则，有它自己的证据模式，对我们自己在参与不同谈话时“声音”的多样性的认识，是教学及写作所面临的挑战中的一部分。

例如，作为一个研究印度宗教传统的学者，我的“声音”是只

传达给这个领域内那些其他的学者的，包括文本研究者及田野工作者（美国人，欧洲人及印度人）。在撰写论文及论述问题阐明观点时，我引用同事的著作，提及梵语原文出处。作为一个以基督教思维方式思考的人，我提供一个与宗教有关但是却完全不同的观点（对话），更确切的说是争论：世界范围内关于基督教与其他宗教关系的争论。这时我所求教的权威，我说话及写作的方向和力量，我的演讲对象及听众都很明显是基督教徒，我从事印度研究的同事们肯定会听说这方面的关于我的消息，但我已经事先表明自己谈话对象的不同定位。在争论时，我引用基督教神学解释，对基督教原文文献的来源感兴趣；作为一个公民，我发现自己越来越多地卷入了一个关于美国人生活中的宗教的作用这样一个公共讨论中，而这时，我所求教的权威既不是自己的论著，也不是我所研究的宗教传统中的观点，而是公民准则和公民契约，这种讨论包括了诸如麦迪逊或托克维尔、斯卡利亚法官和布伦南法官、宪法及权力法案。

这是对一个非常重要原则的简单举例阐释：无论何时，我说话及写作都必须搞清楚自己现在加入的是哪场争论，被卷入的是哪个讨论或演讲。正如我的同事迈克尔·桑德尔（Michael Sandel）所说，我们是“身份多重定位”的个体，我们在不同的语境中说话写作，这些语境包括宗教的、学术的、公共的、家庭的。认识到这一点，是对“声音”的内涵有所领悟的表现。作为教师及作者，我们必须分清自己讲话时的不同“声音”，当我们转变航线时，必须发出转弯信号。

我们总是在转变航线，因此相应地也要改变自己的言谈。在哈佛艾普沃斯联合徇道会教堂讨论小组的讨论中，在哈佛艺术与科学教工会议的讨论中，在印度教研究方面与同事们进行论文说明报告时，在 Madhya Pradesh 的山顶寺庙中与印度人讨论时，在与印第安纳穆斯林首领的会晤中，在有多宗教背景的世界宗教与和平大会的会议上以及一次男同性恋或女同性恋团体的领导人秘密集会上，我不会用同一种声音说话。

道路规则要求有敏感的、差别细微的信号，以此来暗示我在加

144



入一个讨论或演讲时所带入的声音。在意识到“声音”的不同意义的同时，理解到了我在不同语境中的发言及沉默。例如，我决定是否要在同基督徒、穆斯林及犹太教领导人的正式会面中公开以一个女同性恋者的身份讲话，或是否明确地回答一个犹太学生在课堂上的关于基督徒反闪米特主义的提问，坦率地告诉他一个基督徒对此的最真实直率的反应？对于“身份多重定位”的人来说，“声音”是持续的商讨。

作为比较研究中的对话性框架的建设工作的忠实支持者，声音已经成为我写作的重要部分。我是以一个研究印度宗教传统的学者身份开始我的宗教研究的。我的第一个主要课题是一个关于巴纳拉斯的研究，主要是关于：究竟这座城市对印度人意味着什么？最后我写了一本书，名为《巴纳拉斯：光明之城》，它既是原文研究也是语境研究，数百年来，巴纳拉斯一直如此重要，我研究了它大部分的梵语原文材料，其中一些已经是一千年前的古物，同样阅读了它的印地语原文资料，其中很多只存在过很短的一段时间，其印刷版事实上刚刚印出来，我还仔细琢磨了这座城市，包括它的庙宇、它的古代和现代，解读着那些潜在信息，它们包含在发生在这里的论战及解释中，包含在它的过去和现在中。

工作的过程中，我用了好几个月来参观庙宇，聆听印度人谈论他们的宗教生活，并尽我所能向梵学家及朝圣者请教学习，用不同的方式，从不同的角度询问着，所有这些对印度人意味着什么。在我那本书出版两年后的七月里的一个烈日炎炎的下午，当大学里的学者与巴纳拉斯本地的学者相遇并谈论起我那本书时，我发现一件极有趣的事：他们感到极为惊讶，因为这本关于他们如此熟悉的城市的书的作者居然是个美国人，而不是印度人。[7]我认识到，没有印度人会写这样一本书，他们不会去收集整理资料，也不会去使用那些我所使用的解释性的“声音”，然而可以很清楚地阐明一种对印度宗教生活的理解，一种印度人能认识到并可以在自己身边找到例子的理解的正是那个学术的“声音”。一些印度学者可能不同意书中某些方面的看法，他们会说我听了太多婆罗门的话或是对印度

史诗妄加评论，但是即使是这些人，也不得不承认我们是在同一对话平台上的，或者说，是被卷入了同一个争论之中。

145 从我在印度工作的对话进程中，我还认识到，我随身携带的那本学术词典，包括我们这些研究宗教的学者经常使用的许多词，都需要重新审定。“朝圣地”或“圣所”等词与“tirtba”一词（“一个浅滩、一个过渡地方”）在意义上并没有太多共鸣。术语“形象”和“肖像”也不能很确切地传达“murti”或“vigraba”的含义，这两个词包含着一种神圣的化身的意味。“崇拜”在语义学上与darsban的意义有一小部分重叠，而darsban更多的含义是类似于“看见”或“看着”。在我的字典里有“神秘主义”这个词，但在这个语境中，它是什么意思呢？瑜伽修炼者的心灵之旅？密教哲学的辩证实践？印度虔敬教祈祷歌？以沉浸在资料中的另一个世界的方式来传承的观念中的对话，这为历史的、比较的、对话的宗教研究提出了挑战性议程，它同样也影响着身为学者的我们的声音，我们是应该继续使用已有的自己的语言，权当他所表达的含义是清晰正确的，还是应该暂停，仔细审视一下它相似的或是有疑问的本质。

作为一个研究印度的学者，我同样有一系列问题，我并没和我的西方同行们讨论过这些问题。然而对我来说，它们是批判性的，因为我不仅是个学者，还是个基督徒，当我在研究印度教、拜读恒河圣典时，我会想起自己的信仰。我不仅参观印度寺庙，偶尔还在那里祷告，我跟随印度老师不仅是学习，还会去触碰他们的脚。所有这些意味着什么？一个有信仰的人，沉浸在对另一种传统的研究中，而这种研究似乎要求必须进行持续的内部对话，这到底意味着什么？我是否能对此给出一个真诚的、深思的、神学性的解释？所以我写了一本与前一本截然不同的书，它的陈述对象并不是我学术界的同行们，而是那些曾被这样的问题以某种形式困扰过的基督徒们。《面对神：从博兹曼到巴纳拉斯的精神之旅》（1993）开拓了一个与《巴纳拉斯：光明之城》完全不同的领域，这里，我不追问巴纳拉斯对印度人意味着什么，而是自问对我而言，它意味着什么？



不是比较研究中的精神对话对宗教研究意味着什么，而是它对我自己的信仰的轮廓和语言意味着什么。我参加的这场争论是关于基督教神学的，它是一种尝试，尝试重塑并清晰地表达一个持多元论的基督教徒的神学定位，这种定位是通过和有其他信仰的人们的交流形成的，它是一种将信仰者包含于其中的神学，而我自己正是这些信仰者之一。

146

每个宗教学者都可以提供其个人的例子，关于宗教的、道德的、政治的、或是精神上的忠诚是怎样以各种数不胜数的复杂方式使其研究及教学成型的。我们为自己一生的工作选择了怎样的话题？我们决定写些什么或教些什么？我们要求学生阅读什么，我们如何为自己这学期的研究道路定向？最重要的是，我们如何将这些选择陈述给读者及学生？正是这种"负责"迫使我们以一种更具支撑性的明确的方式来思考我们工作中的"声音"的问题，包括那些清晰地表达了自己并已融入我们生活的社会群体中的声音，那些意见明确并正在为可以在学院内明确陈述表达作斗争的声音，以及那些我们自己已经说出来的和继续保持沉默的声音。

声音总是个人的，但不可能只是个人的。在阐述我们来自何处，是什么在鞭策着我们，我们学会了什么，什么改变了我们的这些问题时，我们不是那些污染他人学术研究之清澈水域的非法者，我们只是在发展自己的能力，以便观察及命名那些塑造我们工作及生活的各种各样的潮流。借此，我们将更多地批评性的明确表述带进我们与研究其他传统的学者及生活在这些传统中的人们的交流中。我的观点是，作为学者，作为有信仰的人，作为公民或是作为活动家，多种声音是每个人无法逃避且必须拥有的，而对多样化声音的自我意识的增强是我们教学和写作的真实本质。鼓励学生认识到他们自己声音的多样化并对此有批评意识，这是教育任务的一部分。正是那些被湮灭的声音——无法辨明的、不被承认的、无法言说的声音——而不是那些已经说出的声音，扭曲了学术的正直，掩埋了它的诚实。

对声音的关注肯定不是一种不适合公共场合的私人的"忏悔

室”式的存在。更确切地说，它是一种重要的精神物质，要知道，有人是同时站在深思熟虑的对话性讨论（我们称之为“学习”）的两边的，理解并渐渐有能力清楚表达他人的意见、他人的世界观，这要求我们首先理解并逐渐能够清楚表达我们自己的意见和世界观。但这并不是一个连续的进程，像许多教育批评家，如艾伦·布鲁姆（Allan Bloom），及那些“西方规则”的倡导者所建议的那样，在处理“他者”文化之前，首先要强调研究我们自己的经典的紧迫性。正如查尔斯·泰勒所说，这同时也是所有我们这样的著名的教授所完全明了的，即使我们在学会“那”之前必须学会“这”，理解也并不是持续不断的，它是对话性的。[8]的确如此，什么是“他者”，什么是“不同的”，带着这样的问题的对话开始让我们意识到自己预先设定的标准是什么，并开始对这种现象感兴趣。在美国快速变化的多文化及多宗教的大背景下，我们说“我们”时，“我们”的含义及“我们自己”和“他者”的概念是如何构建的，这些问题在教育、公共及宗教机构的议程里都是亟待解决的。

147

同时作为比较研究中的教学法及方法论，开辟一种对话的视角，包括听、学及与“他者”互动的原则，以一种足够细心且足够坚固的方式使自己能够看到甚至能够清楚表达“他者”的意见，这里的意见既包括那些先于我们的“他者”的意见，也包括那些与我们同时代的、就在我们中间用多样化的声音表达自己的“他者”的意见，像印度宗教哲学家梅塔（J. L. Mehta）所说的那样：“不论是出于对我们自己的对‘他者’的理解的尊重，还是出于对我们自己对自己的理解的尊重，……真正的对话，是对彼此的质问，而且它从不让我们停留在原地。”[9]逐渐地，我们成为通晓两种语言或通晓多种语言的人，有能力清楚精确地表述“他者”的意见，并作出回应；同时又意识到，我们自己作为受推理法熏陶的学者，或作为卷入或脱离我们的信仰群体的信教者，或作为公民参加或脱离公共事务的公民，所处的不断变化转移的位置。

严肃对待我们的定位及设定，并试图在工作中更清楚地意识到



这些，严肃地承担起对我们所研究的对象的责任，即使最终我们并不赞同他们。所有这些也许看起来像是很普通的感觉，但这正是汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）所谓“我们称其为‘思考’的无声的、独自的对话”，但也正是这个对话的维度，是我们必须清楚地据为己用的，无论它是无声的、独自的对话，还是被说出的、公共的对话。

我自己的一个老师梅塔（上文提到过），是一个在巴纳拉斯长大的印度人，他研究印度哲学，并在哈佛神学院教授印度哲学，晚年致力于《梨俱吠陀》的研究，他对海德格尔着迷，并学会了德语，还写了一些关于海德格尔的文章。在谈及如何从印度人的视角，并出于对其自身传统的深远过去的理解，而去理解“他者”（指西方）这个任务时，他这样写道：

> 无论它是我自己的已被遗忘的过去的遗产，还是另一个不同宗教传统的他者，每种情况下，我都将自身置之度外，重新检验自己的预定概念，意识到自己的偏见及它们对我的思想的约束，这是我与他者的一种互动，我的现在和我的过去的遗产之间的互动，也是作为“理解圈”的一部分而为人所知，这个理解圈扩大并深化了我自己贯穿于这个正确的理解循环之中的自我意识。[10]

148

今天，“比较研究”必须像这样认识到对话的、批评的自我意识，并将其作为我们的基本学术方法的一部分。这样一种对话模式的重塑，正是我们所进行的研究的个性所在，持续塑造着并完全改变着我们分析的种类、讲解的语言及我们对自身偏见的意识和它们对我们思想的束缚。比较是一种在联系中进行的工作，像所有思想、所有联系一样，思考的对话形式首先需要的是我们专心致志的、持续不断的参与。

（董晶译）



注 释

[1] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

[2] Romila Thapar, *The Tyranny of Labels* (New Delhi: Zakir Husain College, 1996).

[3] Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan, 1963).

[4] Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), p. 214.

[5] Veena Das 的论文"The Anthropological Discourse on India: Reason and Its Other" [载 *Assessing Cultural Anthropology*, ed. Robert Borowsky (New York: McGraw-Hill, 1994)],是对 Louis Dumont 之工作的回应,旨在提供一种她认为在 Dumont 的工作中所缺乏的对话空间。她指出,有三种对话构成了有关印度的人种志文本:"与该学科的西方学术传统对话;与印度社会学家和人类学家对话;与这样一些'信息提供者'对话,这些人的声音或者表现为田野收集的信息形式,或者表现为该传统的文献。正是这些对话的相互关系提供了方法,使得我们能够理解那些人类学文本。"

[6] 结合"宗教科学"来探讨个人参与和宗教委身,对此 Eric J. Sharpe 有过概述,见 *Comparative Religion: A History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975)。该章标题为:"Twenty Years of International Debate", Werblowsky 的这番评论引自该书第 276 页。

[7] 其背景是 1984 年 7 月举行的一次颁奖仪式,当时 Vyasa Purnima 出席了由 Maharaja Vibhuti Narayan Singh 主持的加尔各答的 Hanuman Samsthan 的"雷伊·克瑞斯南·达斯奖"颁奖仪式。

149 [8] Charles Taylor, *Multiculturalism and "The politics of recognition": an essay* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

[9] J. L. Mehta, "Problems of Intercultural Understanding in University Studies of Religion", in *India and the West: The Problem of Understanding* (Chico, CA: Scholars Press, 1985), p. 122.

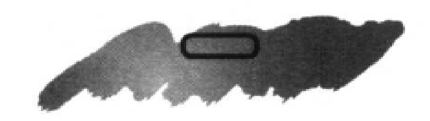
[10] J. L. Mehta, "Problems of Understanding",该文系作者 1988 年 6 月 13 日在哈佛大学暑期学院的演讲稿(未发表),p. 3。再次论及该问题的系列论文收入 *India and the West* 以及 *Philosophy and Religion: Essays in Interpretation* (New Delhi: Mimshiram Manoharial, 1990)。

第三部分

3

一种修正的比较：重新为比较研究正名





杂耍火把

——为什么我们仍需要比较宗教研究

金白莉·帕顿



比较宗教学过时了吗？它会过时吗？比较宗教学继承了丰富的、珍贵的精神遗产，如麦克斯·缪勒、詹姆斯·弗雷泽、卡尔·荣格、鲁道夫·奥托和凡·德·列欧等人的思想，1959 年随着《诸宗教史：方法论文集》一书的出版达到了最后的高潮。这部文集收录了约瑟夫·北川、拉斐尔·培塔佐尼（Rafaelle Pettazzoni）、威尔弗雷德·史密斯和伊利亚德等人的作品。在受了几十年的批判之后，比较宗教学现在经常发现自己已经出局了，宗教学界内外学者都遗弃了它。这些学者对比较宗教学的批判或与后现代思想相伴而生，或因后现代思想而起，当然，这里说的后现代主义包括解构主义（deconstructionism）。到目前为止，几乎没有人认真地、有组织地回应后现代思想对比较宗教学所施加的影响。

数年来，宗教研究的比较方法遭到猛烈的攻击，我们几乎没有人能幸免于难。那些咆哮着不想停止争吵的人们总是不愿意将宗教现象、神学或脚注以外的人造物或看管不严的“尾声”进行比较。过去的几十年，战后欧洲大部分学说的哲学基础是新康德主义和尼采哲学，这些欧洲学说坚持文化的不可通约性（cultural incommensurability），坚持认为翻译是不可能的，重要的是，坚持认为分析的所有“整体化”（totalizing）目的和影响——通过将历史上

并不相干的现象放到一起，有时甚至是戏谑的——超越了严格的情境界限：地域界限、肉体界限或具讽刺意味的“侵犯性”界限。我们能看到相互联系的宗教吗？后现代主义的观点赋予宗教研究中的比较以扭曲的——过时的、不负责的——形式吗？换句话说，方法是一种哲学的、认识论的不可能性吗？

无论对错与否，宗教领域中的比较曾经是毋庸置疑的事情，它大致遵从的精神是语言学家确定的两个模式之一。古典主义者格里高利·内奇（Gregory Nagy）新近对古代诗歌的行为价值做了一些研究，他说：“语言学的比较可以在两种意义上使用，一种意义比较特殊，另一种意义比较普遍。（首先）……比较使得历史语言学领域内的同源形式和同源意义（cognate forms and meanings）的研究成为必要的。第二种意义较为普遍些，指的是对类型相似物（typological parallels）的研究，亦即对历史上没有联系的语言间的相似性的研究。由于同源词（cognates）和借用词（borrowings）的确立在经验上证明所有的语言之间存在历史的联系，所以不需要把类型相似物的例证当做某一论证的证据，而只作为对直觉的补充。”[1]

但正是这种“直觉的补充”变得大有问题。旧的比较主义中，先前无可争辩的（主要的）两个角色即客体［被建构的、超越的或神圣的自我，上帝的自我（或诸神的自我）］和主体（建构着的学者自我）被后现代主义驱逐了。如大卫·特雷西（David Tracy）写的，这种放逐导致的结果是：“现代主体的自我理解具有内在的非现实性”[2]。神圣客体的虚构曾经只是人类学和社会学的前提，当然也是涂尔干的始发前提，也是涂尔干不可计数的拥护者的前提。宗教研究被理所当然地认为是无可置疑的。

我们下面要回到后者，即神圣客体的虚构问题上来。前一个指责，即现代主体的非现实性——或至少它以某种方式变成客观的能力的非现实性——在我们的研究领域中发生了许多改变，乔纳森·史密斯在他的书《想像宗教：从巴比伦到琼斯敦》中，预见到了其中的一些改变。[3]此书的第二章是《巫术栖身于比较》（本文集将其



作为“前言”）；在这篇文章中，乔纳森·史密斯认为比较行为主要是对相似性的回忆（史密斯此处用斜体）[4]，弗雷泽的顺势巫术类型学极好地揭示了这一点。比较的意义在于触染（史密斯此处用斜体）[5]，这是弗雷泽对交感巫术之基础的描述。

乔纳森·史密斯不算是个后现代主义者，他在犹太教历史、古代近东文明、人类学和语言学方面都有着深厚的造诣。从大学时代起，他就一直坚持深入研究分类学问题，他对比较样式（genre of comparison）的上述阐述绝对是一种解构的行为，他强烈认同后现代主义者的观点，认为差异性优先于相似性，差异性是“真实的”(real)，而相似性是“想像的”，只存在于观察者的心灵中。比较研究经常拒绝承认自己仅仅是个有用的学术虚构或语言游戏，乔纳森·史密斯指出，比较研究坚持认为它能告诉我们宗教事物“是”如何将一个想像的、共同的祖先或母质归给宗教事物（旁敲侧击地），“证明”它们“是”相似的。换句话说，宗教的比较研究错在没有严格地限制自身，将自己限制在内奇所说的比较的两重意义（普遍的意义和特殊的意义）中的任意一重意义，而是将这两重意义混合，从直觉排列（intuitive juxtapositions）“后退”到想像的、未经证实的同源（cognate）排列。乔纳森·史密斯认为：比较的精神活动在历史上被揭示为对相似性的回忆……作为一个客观的联结，通过影响、散播（diffusion）、借用等理论，投射……一个从心理联想到历史关联的过程，……但这不是科学而是巫术[6]。

在《单调的神性》中，乔纳森·史密斯再次使用了生物分类学的词汇，他重视类比的（analogous）比较模式甚于重视共源的（homologous）模式。类比的［或用动物学的词汇，“同形的”（homoplastic)］的关系展示了事物一致性的某一方面：器官或宗教传统的某些方面，它们具有相同的特殊功能，但不具有相同的进化论起源，如果没有这种相似的功能，它们就没有相似性可言。另一方面，动物学中的共源的［“同源的”（homogenetic)］关系揭示了不同物种器官结构中的“真实”相似性，这相似性来自于共同的进化论起源，比如海豹的鳍状肢和人的手臂。乔纳森·史密斯曾一再重

复，宗教研究中的共源比较将遭到强烈怀疑，这是因为它们具有含蓄的、隐秘的共同进化论起源。

关于比较研究的神圣或圣化“客体”，乔纳森·史密斯清楚地表明在现在的比较过敏症之外，还存在着对相似性断言的巨大怀疑。当差异性互相强烈排斥的时候，除了对相似性或组织模式之进行外，还隐约出现了孤独的普遍超越者的幽灵，“神圣者”的范畴。任何形而上学；任何将已经分离的宗教能指（religious signifer）和宗教所指（religious signified）重新结合的尝试；任何认为宗教传统的每种形式都揭示了实在——“真实的”实在，不只是陈腐的而是流行的“实在的社会建构”——的想法，都如潘趣酒[1]调和碗里最轻微的砷的痕迹一样，遭到了警告与嘲笑。

看一下位于教会山的北卡罗来纳大学宗教系的自我描述：“现在，宗教历史严重质疑对普遍性进行探索的必要性，尤其怀疑以牺牲特性为代价发现共性的倾向。宗教历史领域的学者普遍认为在具体的历史‘文本’（这里，‘文本’可以是一个书面的档案，一个动作或人造物）之外，不存在普遍的模式”。这个描述接着说，作为一个奇特的例外，他们系能够而且愿意支持对于神秘传统的比较工作，就仿佛神秘主义能够从历史情境中将自身解放出来一样。

我记起几年前一个更糟糕的交流，那是和我最聪明的一个硕士生进行的谈话，她现在在一个常青藤学校读博士，正在做一个最重要的新约方面的研究生项目。我冒昧问道：“我猜在你们系比较宗教学是受轻视的。”她同意道：“是的，但我想本科生上这种课还差不多。”我太惊讶了，以至于忘了提醒她：三年前，她曾心甘情愿地上我所开设的研究生课程，这个课程是一个比较课程，这门课没有引起任何人的不安。在课上我们讨论古希腊英雄膜拜中的圣物崇拜、后期帝国的基督教、什叶派伊斯兰教和大乘佛教。那时候，我没有听到任何人抱怨说这个课太小儿科了。当然在上述两个例子

① 潘趣酒（punch）：指用酒、果汁、牛奶等混合的饮料，原本不应该出现砷，作者此处指超越的神圣者不应该出现。——译者注



中，我将“比较宗教”与“普遍化”（generalization）在表面上等同起来，普遍化因专域研究之故被抛弃了。这样的等同本不应该是完全恰当的——那里面有随之而生的、未得到普遍认可的危险，最重要的是解释时目光短浅的危险——这一点不可不提。

1995 年，我和本杰明·雷依酝酿编写这本书的时候，是想把它当做比较宗教学者的论坛，让他们在后现代主义在宗教领域已经消失的时候，思考后现代主义思想的前提。我们鼓励讨论者在连续两次的美国宗教学年会上反思他们是如何将比较方法从思想的大学派——这个大学派的产物是《诸宗教史》——的束缚中解放出来的，他们又是如何在各自的学科领域中将比较作为有用的工具的。其他一些比较学者后来也就这个问题写了一些文章。

比较为什么仍然是有价值的呢？它又是如何有价值的呢？他们认为尽管比较宗教必须向过去妥协，但它可以通过情境化和改造的过程对宗教观念、宗教实践的特殊方面形成深刻的见解，同时还仍意识到比较是学者的发明。他们的所作所为挑战了某些后现代主义者的普遍化倾向。比如，一些后现代主义学者想把经验的内在范畴归纳为西方的“权力”（power）和“性别”（gender）观念，这种想法实际上经常掩盖或歪曲地区的文化差异及个人见解的丰富构造。本书的作者认为学者们可以冒险设想一个比较的框架，不是为了完成某一特定的理论，不是为了达到某种道德判断或赢得对“他者”的精神上的控制，而是为了使相互间的对话和理解成为可能。

157

献祭的诸神

我最初开始比较研究是因为 300 个 5 世纪的古希腊阿提瓦花瓶，它们现在分散于雅典、罗得、柏林、伦敦、波士顿等地。1985 年，这些花瓶吸引了我已经混乱的注意力，从此它们纠缠了我七年。这些花瓶描绘了包括宙斯在内的奥林匹斯诸神，他们在祭坛上洒祭酒、焚香甚至献动物祭。我花了七年时间想去弄明白这些花瓶在最初“书写”（written）——借用东正教的画像学研究术语——

的时候希望如何被解读。

当我编完了详尽的目录，小心翼翼地提起这些 2 500 年前制作的中空的、轻如羽毛的花瓶，翻转它们、仔细观察它们、给它们画素描，对有关它们的数据进行拍照，做完这些之后，我仍旧不知道雅典娜和波塞冬为什么会献酒祭。我觉得前辈学者的研究没有超出古希腊的宗教想像，他们的解释既没有解释资料本身，也没有解释这些资料所暗含的悖论。尽管我受到的是古典宗教（classical religion）和考古学的训练，我首先使用的方法论是比较的，这也是威尔弗雷德·史密斯、休斯顿·史密斯、约翰·卡曼（John Carman）和黛安娜·埃克等人的思想中最吸引我的部分。我认为得从别的地方寻找一些研究这个课题的灵感，也许是历史联系，也许是现象学上类似的东西。

当我这样做的时候，罩在仪式化诸神（ritualizing deities）世界上的幕帘被拉开了。158 吠陀诸神（vedic gods）不但将原人（purusa）献祭以创造世界，甚至还“牺牲自己的生命，以祭献祭”（《梨俱吠陀》*10. 90*）。在 12 世纪的冰岛 *Hávamál*《崇高者赞美诗》（Hymn of the Lofty One）中，奥丁把世界之树（world-tree）当做绞刑架，吊在上面，用自己的矛刺穿自己，其方式如吊在奥丁旁边的树枝上的动物一样；玛雅诸神在他们自己的身体上行放血的仪式，正如他们的信徒一样；佛陀绕以前的佛陀的佛塔（stupas，窣堵波）而行；在 1 世纪的基督教传统中，上帝命令将他自己的头生子献祭，他喜爱以撒如同耶夫他[①]喜爱他的女儿一样；在《古兰经》第 33 章中，真主和他的使者为先知（prophet）代祷；据巴比伦塔木德记载，耶和华带着经文护符匣（*tefillin*）和有穗饰的长方形披巾，每天学习三个小时的《托拉》，作诚挚的祷告，祈祷耶和华的慈悲战胜他的正义——埋葬摩西后在浸礼池（*mikveh*）中洁净自己，但这浸礼池中装的不是水，而是火。

① 耶夫他（Jephtha）：《圣经·士师记》中的以色列士师，因轻率起誓而不得不把自己的女儿献祭。——译者注



为了解读这些花瓶，我提出了“神圣投射”（divine reflexivity）的概念，令人诧异的是，这个概念充满忧虑，尤其是在一神教传统中所取得的学术成就上。简单地说，我的结论是，“诸神向谁献祭（或祷告，或焚香）”这个问题并不重要，因为和宗教领域中的许多最新学术成就一样，它把人的范畴运用到神圣主体上。从传统本身的角度看，这种现象最好被理解为原初神秘本质和力量的表达。由此，我认为古希腊的圣像学（iconography）把神圣者当做膜拜仪式的来源，而不只是当做它的对象。因而膜拜行为和膜拜仪式所用的器物一样会被当成神圣属性。

我的答案是正确的吗？我记起美国一个西北原住民的故事，当相对逻辑学家问他，如果黑蜘蛛和红鹿总是一起进食，且黑蜘蛛昨天在进食，那么是否可得出红鹿昨天也在进食的结论，他回答说：“我不知道，我不在那里。”我没有生活在5世纪的雅典，我没有靠近凯拉米考斯之门，那些令人叹为观止的红色的、黑色的 *kantharoi*（饮杯）和 *hydriai*（小水杯）就是在那里制胚并被描画的。在阿提卡、波伊提亚、阿格里根图、塔尔圭尼亚，那些绘制、买卖花瓶的人们，那些将花瓶装饰在圣殿里的人们，那些将花瓶和他们的故人陪葬的人们，他们那时究竟在想些什么？于我而言，神圣投射这个观念似乎最全面地解释了希腊诸神为什么在祭坛上献酒祭，尤其是经过更细致的考察之后，我们发现在那些花瓶上只有阿佛洛狄特[①]焚香，这是她的宗教仪式的主要特征；只有阿波罗——特尔斐之纯洁性的化身——在 *perrirhanterion* 或净盆中洗手；只有狄奥尼索斯在撕牲[②]的酒神节狂欢中将动物撕裂。如果我没有发现在诸多传统中折射的仪式化的神的范畴，这种结论会出现吗？绝对不会。 159

我一直埋头于博士课题的研究，当研究告一段落，我得以观察宗教领域的情况时，大大吃了一惊。比较宗教学遭到了极度的漠

① 阿佛洛狄特（Aphrodite）：爱与美的女神，相当于罗马神话中的维纳斯。——译者注

② 撒牲（sparagmos）：指在酒神节狂欢中众酒神女祭司撕裂公牛、牛犊等活祭品。——译者注

视，而它曾经一度是切实可行甚至受尊重的处理难题的方法，能够解决献酒祭的神等难题。怎么会这样？这意味着什么？下面，我想考察三个打着后现代旗号的哲学运动，讨论它们是如何被运用到我们的学科中的，最重要的是控诉：为何这些前提不断损害比较宗教学的好名声却很少受到挑战，甚至没人讨论这种现象，它们是如何做到这点的。我认为这三个行动尤其暗中歪曲了学术的重要性。

“比较被扼杀”：后现代主义的历史处境

我们所要讲的第一个前提是比较本身的智力活动，如劳伦斯·沙利文（Lawrence Sullivan）在本书中所讲的，比较似乎具有基本的精神病学功能。劳伦斯·沙利文认为人类经验本身是内在比较的。然而，一种致命的意向性被附加到了比较思维上面。批判性语言经常谴责极端、解构的倾向，甚至谴责人们除掉了被比较的对象所由以“产生”的母体。

符号学体系已经崩溃。“神话”或“语法”等借助于符号学力量的思想结构已经面临着攻击[7]，托马斯·多可蒂（Thomas Docherty）指出，符号学的障碍已经被“解码”（decode），被用来调和或转化表面的差异的是易于辨别的等价性。比如阿多诺和霍克海默（Horkheimer）声称：“支配资本主义社会的原则是等价性。它把不同的东西化约为绝对的质，从而使它们成为可比较的……抽象是启蒙的丧钟，它宿命般地对待它的对象，而这正是它摒弃的观念：它对对象进行了清算。”[8]支配资本主义社会的原则是等价性。

因此，后现代主义的第一个前提是（讽刺性地建在分类的类比的基础上）比较在诞生之前就被扼杀了。我清楚地记得一个归正宗历史学家有节制的发作，当时，他在带领一个 AAR 教学小组，这是为高级宗教学教员开设的，我们在这个课上的作业是构思一门新课程。我想为哈佛神学院的神学硕士生开设一门比较课程，这些学生将来大都是新教的牧师，他们可在世界各地以不同的方式理解和



传播宗教的权威，他听了我的构思之后非常生气，说："那就像我拿来 16 只不同的鸟，剖出它们的肝，把它们排成一排！最后你得到的只是 16 只死鸟！"

不用说我在课程大纲中根本就没有提到过近 16 个传统，我留意到任何多于两个的宗教传统的同时并存都会冒犯新近划定的学科研究的界线，学科研究正在不断地细分。我不能想像通常的分类范畴之运用何以能"杀死"它所生出的"鸟"，如果鸟的特征本身能够建议、产生有组织的观念的话。范畴（宗教权威）不仅在不同的宗教、历史情境中以不同的方式折射光，而且，如乔纳森·史密斯在他的"结语"中评论的那样，范畴本身也会通过比较的过程改变和得到"修正"。大约一个月以后，我遗憾地对同事拉里·沙利文（Larry Sullivan）说起这个故事，并问他对那位历史学家作出的残酷谴责做何回答。他摇摇头，说："他怎么知道所有的器官都是肝呢？"

我认为，假装认为在人类知识形式和思维形式的大范围内不存在组织性的或"支配性的"的范畴是不真诚的，在这种情况下，半柏拉图式的肝的理念尽管不能完美地由任何器官代表，但能有力地表明从可怜的假想的鸟的尸体中选择哪一个器官作为代表的标准。这些的确是"普遍的模式……外在于具体的普遍文本——不是将'文本'的特殊性剥离，而是比文本蕴涵更多的东西"。迈克尔·波兰尼（Michael Polanyi）对盐晶体分类的讨论，可提供给我们一些启发。他仍认为可以系统地阐述有意义的分类系统，此系统的范畴不能单凭经验来证明。[9]

如果只把"等价性"的质或抽象的行动归于占统治地位的资产阶级社会，归于进行选择、比较和灭绝行为的批判视角，就是极大的误导。如果人的宗教性不能平等地起作用，许多传教士神学本应得不到回应，而是在很多情况下严重依赖于新概念的翻译或神圣人物的本土化。

如果只有中产阶级宗教学者抽象地思考现象学的范畴，那么 16 世纪发生在葡萄牙天主教权威和虔诚的斯里兰卡小乘佛教徒之间的　161

神学争论就不会发生，他们争论的是佛舍利子的真实性问题。阿育王（Asoka）学者、佛教徒约翰·斯特朗（John Strong）最近将一些历史记载公诸于世，这些记载［值得注意的是它们大多数由迪奥戈·杜·科托（Diogo do Couto）和德·索萨（Francisco de Souza）所记载］记录了果阿（Goa）总督对奇迹般的佛牙的抢夺和公开毁灭，这位总督叫德·布拉甘萨（Don Constantinto de Bragança），那时他正入侵至斯里兰卡北部港城贾夫纳（Jaffna）。[10]果阿大主教害怕偶像崇拜会重新兴起，在他的镇压下，由缅甸的勃固之王发起的拯救佛牙的尝试失败了。这个佛舍利子被当众弄碎，在火盆里烧毁，然后扔进河里。斯里兰卡人的反应是相信被毁掉的其实是类人猿的牙齿，神猴（Hanuman）的舍利子——是"民间的"（folk）舍利子而不是真正的佛牙。另一些人说真正的牙齿永远被藏起来了；一些人如哥他（Kotte）之王达摩帕拉（Don Juan Dharmapala）声称这佛牙在他手里。记载中最有趣的是一些人的见证，他们认为真牙的确被抢走了，但是因为佛的遗物是弄不坏的，所以他们说："就在佛牙将要在钵中被毁坏的时候，它神迹般地滑穿了钵底，钻进泥土，在康提（Kandy）的神龛中与莲花合而为一。"[11] "觉者"（the Enlightened One）的真正造物不会遭到火、锤或水的破坏，如卢瓦尔河谷（the Loire Valley）的抹大拉的玛利亚①和西奈山上圣凯瑟琳②的头骨。

我们在记载中看到了一些很有趣的东西。在这里，牢牢地处于全球历史中的是两个在历史上没有联系的宗教传统的代表，在范畴中与完美如画的相互理解进行交流，这些范畴包括它们各自文化的晦涩难懂的"具体历史的人工制品和信仰"。神圣遗迹是圣人珍贵的、神奇的物理遗迹，它医治病人，使异教徒皈依。真正的圣物是

① 玛利亚（Mary Magdalene）：耶稣最著名的门徒之一，女性，耶稣曾从其身上逐出7个鬼。——译者注

② 圣凯瑟琳（St. Catherine）：即Catherine of Siena，锡耶纳的圣凯瑟琳（1347—1380），意大利主保圣人，多明我会三品教士，神秘主义者，曾为教会和意大利的和平赴阿维尼翁劝说教皇格列高利十一世返回罗马。——译者注



不能被摧毁的，能被摧毁的是假的。尽管一个群体的人会被谴责说变成了西方中产阶级，但另一个群体的人肯定不会遭到这样的谴责。没有一个专业比较宗教学家是属于某一群体的，比较宗教学这个学科不存在。

后现代主义可能因为历史的而不是认识论的原因惧怕“整体化”。后现代思想植根于现代欧洲那段痛苦而又难忘的历史，如果有人不相信后现代思想，启示性地将对范式或意义的发现与毁掉的靴子联系在一起，他需要做的就只是读一下利奥塔的文章《什么是后现代主义?》的结尾部分。利奥塔写道： 162

> 我们该做的事情不是要揭示实在，而是要为可以想像但又难以表述的东西发明一些隐喻。不要以为这一任务会影响到各种语言游戏之间的最终和解（康德认识到这些游戏在诸官能名义下彼此分歧甚大），也不要以为只有（黑格尔那种）超验幻象才有望将它们统揽到一个真实的整体中。不过康德也明白，为这样一种幻象所付出的代价是忧惧。十九、二十世纪，我们承受的恐怖已经够多的了。我们已经为向往“全”、“一”的乡愁、为实现概念与感性之间的和解、为清晰的东西以及可交流的经验付出了如此高昂的代价。我们在普遍要求松弛和缓和的呼声下，可以听见一些嘀咕声，说希望忧惧再回来，以便实现其掌握实在的幻想。（我们的）回答是：让我们向整体性开战吧；让我们为不可表述者作见证；让我们突显差异，以维护这一名称的荣誉。[12]

这段话揭示了很多关于后现代主义的东西，如它的“境遇性”(situatedness)、它的目标和反目标，以至于后现代几乎不再需要什么评论。这里的逻辑根本不是逻辑，它是痛苦而又难忘的辩论。我们可以对它的启示产生深深的共鸣，但我们也几乎肯定能够看到它的非理性结论。

“作为情境的宗教”

我想考察的第二个后现代前提是，把情境奉为绝对的价值最终会使所有其他一切东西变得毫无价值。这个运动开始于对作为独立“主体”的人的攻击：“因为个人说他们在社会母体中的位置创造了他们，又限定了他们，个人的表面的自治是资产阶级人本主义神话，掩盖了个人经验的社会起源和自我的社会构造。”[13]然而，它的结果是将注意力单一地集中于社会处境上，而没有给其他的构成元素，尤其是实在的宗教结构留有余地——除非宗教结构伪装成社会情境。最终明显的是，不可逃避这条解释的麦比乌斯带①。

举例说明，看这张讨论会的广告传单，这研讨会是 1995 年 12 月 20 日至 21 日在哈佛举行的，主题是讨论东亚艺术中的天国意象：

163

> 东亚的佛教艺术创造了令人眼花缭乱的、幻想中的天国景象。这些虚幻的景象反过来使人们产生了一些奇特的思考，人们思考它们在中世纪东亚生活和精神中的意义和作用。这个研讨会不是单纯在一系列包罗万象的、隐秘难懂的佛教理论和抽象教义中寻找答案，而是试图把中世纪的天国图像放在当地的情境中，从而使得宗教之事（matters of religion）更加迫切地关注政治利益和社会利益。

注意这段话使用的语言，注意它与阿多诺和霍克海默的共鸣之处：对研究天国景象的人来说，在中世纪佛教理论中寻找解释的价值是不正确的、不负责任的、妄想的，这些理论的特征是“包罗万象的、深奥的、抽象的”。对他们来说，“将景象放入当地的情境

① 麦比乌斯带（Hermeneutical Möbius Strip）：德国数学家麦比乌斯发现的一种单侧曲面。——译者注

中”是正确的。如果我们这样做，我们将能揭示“宗教之事”是“更加急迫的对政治利益和社会利益的关注”，讨论会广告暗示了“宗教之事”总是从上而来的，不是来自于具体的情境。宗教和学术一样，是作为普遍化的共谋从上而来的，不可避免地与地球上千千万万个地方“真实”发生的东西不吻合。我们不能够想像一个抽象的或形而上的问题本身能迫切地关注具体地方的问题。

而且，当宗教证据除了表明差异之外，不允许将自己表现为比较的或可比较的事物之时，留给我们的只是那些“没有窗户的单子”——每一种文化都在它自己的小盒子里；一个过于简单化的小盒子，如温蒂·多尼格在本书中指出的，在这个盒子里，人们经常抹杀文化本身内部的变化或争论。这种观念使得我们在尝试对游牧文化，如中亚大草原的游牧文化进行合适的思考——思考它们的整体性与它们持续不断的跨文化渗透通过共生互动产生的张力时——变得孤立无援。如戴维·怀特在他的书《犬人神话》(*Myths of the Dog-Man*) 中所表明的，宗教想像中最强烈的重组发生了，并被创造性地放置在这些民族和“已确立的”文明的外围之间。对定居文化 (sedentary cultures) 可用“情境化”的研究方法，但对游牧文化 (nomadic culture) 就不能，因为游牧文化的情境一直处于不断的变迁中。

“作为掩饰的宗教” 164

正如我们已经看到的，这种极端的对情境 (contexts) 的过分强调是与我想强调的第三个前提相联系的，这第三个前提是掩饰 (pretext)。流行的、福柯式的假定认为：宗教传统说它所是的那种东西——即对人类与“真正的实在” (the “really real”) 的关系的沉思——不是实际上它所是的那种东西。它“实际上” (据说) 所是的东西是权力—政治关系：谁被包括在内，谁没有，这种情况是怎么发生的，为什么是这样。凯瑟琳·拜尔 (Catherine Bell) 警告道：“仪式化的展开有意或无意地是力量关系的特殊结构的展开，

这种力量关系是一种控制、同意和抵制的特殊关系。”[14]但这是全部的——或永远的——真相吗？

莫什·巴拉歇（Moshe Barasch）在他的新书《圣像》（*Icon*）中抱怨道：

> 对西方历史中关于偶像破灭的争论、冲突的现代研究，实际上主要针对论争过程中已得到明确表达的那些“潜在的”原因、口号以及理论“背后的”动机。许多学者把欧洲历史中的偶像崇拜危机看做力量斗争，因此他们要寻找所谓“真正的”理由或原因，去采纳某些常用的术语。我们不必为了看到采取意识形态的态度（即有关圣像的一套明确主张，认为圣像好比是掩饰物）所导致的危险，……而进行方法论的探讨。[15]

文学批评家弗兰克·林崔凯（Frank Lentricchia）说道：“毕竟，我们不会对经济学家说经济体系实际上是小说、诗歌和戏剧的伪装的样本。然而这正是文学的专业研究所采用的荒谬形式。”[16]

宗教研究也有同样的情况。听说1692年塞勒姆迫害的“真正”原因是17世纪的张力，这张力的起因是可供耕种的土地太少或土地不能进行再分配，或者是青春期的、虚妄的歇斯底里，或者是从死麦子中生出的麦角病，或者是世界观之外的任何东西。世界观的能量是如此巨大，以至于它们对人们如何思考、如何行动所产生的影响要比当下的、可知的物理世界对人产生的影响要大得多。[17]

这种方法论的倾向与新近对“情境”的强调发生了直接的、不可调和的冲突，因为方法论倾向试图“过分书写”关于实在性的宣称，这些宣称是由那些曾经或正在直接卷入所讨论的宗教现象的人们作出的。因而，在塞勒姆村的例子中，医学历史学家大卫·哈雷（David Harley）慎重地坚持认为，在17世纪后期的综合症中，“中邪”（demonic possession）和“妖术”（bewitchment）是不同的，



他有力地表明了接受这二者的实在性：

> 即使身体的不适，通常也不可能将现代早期的历史事实用现代术语表达出来。病人的理解与医生的理论相互作用，产生了可供留意的症状的选择名单。那么，用疾病或神经官能症的术语表达对魔鬼状态的记述岂不困难得多。这样一种翻译（translation）必定会去掉原初叙述中的意识形态和交互作用的因素。[18]

疾病、神经病、“力量挣扎”。如果处理塞勒姆女巫事件的后现代方法，能够使由社会驱使的“力量”的叙述凌驾于关于罪的叙述之上，从而使17世纪的医生、受害者和原告知道了真相，那么这些后现代方法就除掉了历史的精华部分。这些方法和任何殖民化的方式一样，使那些直接卷入其中的人保持沉默。“研究巫术的历史学家经常假定他们的解释理论在文化上不是特殊的”。大卫·哈雷说：“和参与者不同，他们所做的事情是发现‘真正’发生了什么。这种谦逊的假定是大多数从事科学或医学方面研究的人类学家和历史学家想要避免的。”[19]大卫·哈雷这句话的意思是，这些人类学家和历史学家并不认为，他们的理论要成为有价值的就必须是在文化上特殊的。我们从哈雷的观点推断出来的是：当文化的世界观被断言为——通常是这样——依赖对彼岸实体的信仰的时候，那样的信仰不能被当做“不真实的”，或者我们可以说那些理论没有解释的价值。“为了仔细地聆听参与者的不同的观点，有必要意识到实在主义（realism）的局限性。”[20]

1995年在费城的AAR会议上，在正式的专题小组讨论之后还有一个引人入胜的讨论，波士顿大学的一个哲学博士生站起来向威廉·帕登挑战，他质疑帕登的各种传统并置的“多重框架”概念。这个学生提醒讨论人员和听众说，宗教传统实际上提出了要求真理的主张，那些形而上式的、描述性的主张经常互相冲突和矛盾。他认为多重框架并存这一观念囊括了不能被忽视的东西：一个看起来

似乎陈腐、单纯的问题即“什么是真”。

康德否认有通往物自体王国的直接路径，后现代主义将这一观点进一步深化，拒绝辨认什么是真实的或什么是真正的。[21]无论我们研究的宗教传统的其他内容是什么，无论我们现在发现这些片断性的、边缘化的、“越界的”、奇形怪状的东西是多么有魅力，宗教传统所面临的危险还是没有一点减少。我们可能会越来越难接受乔纳森·史密斯的观点，他认为“理论具有反直觉的义务”，因为我们很多人在进行学者式思考的时候，似乎已经失去了和直觉的联系，我们不愿陈述直觉的立场。然而，宗教传统主张去描述什么是真正的和什么是真实的，如果我们仍然不愿这样去做，那么我们对宗教传统的作用的描述尽管“厚重”，但又如何能是可信的呢？就如同后现代主义者认定我们的那样，我们只能止于描述我们自身和我们自己的偏见，我们就会成为一种自恋式铭文的受害者，这种铭文总是佯装成方法论的诡辩。

166

事实上，如果我们仔细观察所谓的解构主义运动，特别是文本历史的解构主义运动，我们就会发现那些被学者们作为边缘性、颠覆性的东西而抛置一边的内容，其实往往是处在该传统的本体论或自我建构的中心点上。让我们以罗伯特·卡艾里（Robert Kiely）最近发表的文章为例，这篇文章的题目是《圣徒的内衣：借助于格列高利和宾根的希尔德加德对圣本笃的规则和生活进行后现代反思》[22]。罗伯特·卡艾里根据宾根的希尔德加德的圣经注释理解本尼迪克特规则中的一段话，在这段话中，她“表达了她的忧虑”，她坚持认为僧侣穿内衣的意义在于避免性欲的冲动。罗伯特·卡艾里认为“希尔德加德的信，尽管恭敬并启发了她曾有的意图，还是指向了对《规则》（*The Rule*）的解构性阅读……希尔德加德在布的一个隐蔽的角落挑起了一针，把整体拆开了，即使只是一点点。她不用德里达的弟子们喜爱的双关语［内衣、赤裸和拆构（unraveling)］，她也不会让《规则》陷入混乱。然而，她的确表明了语言相当轻易地（有人会说，不可避免地）偏离标准结构的方式，而语言正是在这种标准结构中找到的。希尔德加德的‘解构’没有毁掉

文本，但是在选择模糊性、敏感性和琐碎性的边缘化的或‘隐藏的’进入点的时候，‘解构’表明了整体比其初次出现的时候缺少了固定性和透明性”。最后，“希尔德加德比本尼迪克特在赤裸肉体的危险性上更直率，她为后现代学术着迷于性打开了一扇门（……尤其是在不应该发生性或不应该提起性的时候）……希尔德加德似乎知道有一天后现代的批评者会站在人迹罕至的瞭望台上”[23]。

我无意于对罗伯特·卡艾里教授的工作表示不恭，这位教授是一个杰出的文学学者，还是一个虔诚的天主教徒。然而，“绝对读者”的不可能性没有阻止那些阅读当下、陷在当下的人们，他们还是要尝试认清，那些“我们”乐滋滋地认为是边缘化的、隐藏的或模糊的东西，实际上对作者来说刚好是相反的——它们会织补而不是拆开传统这块布。希尔德加德有可能（甚至很有可能）告诫僧侣不能穿内衣，因为她相信（有其著述为证），这种失误将最终导致生活在僧侣职志之外的严重失败，而僧侣职志总是要求将世俗激情全然归化给上帝。那么她转而是一个霸权教会学（hegemonic ecclesiology）的受害者，以至于不能反观自身欣赏她自己的文本的性爱—宗教潜台词？可能吧。但是，我们以那样的施恩的姿态否认的人是谁呢？我们的依据是什么呢？只有旁观者能看出其中的奥妙。

167

尽管如此

在过去几十年中，各种各样的哲学批评已经提出了重要的问题，这些哲学批评被任意地冠之以后现代主义；我认为，这些问题在人文科学领域最突出，某种程度上，社会科学领域也是这样。它们不是缺乏有效性，也不是无助于对宗教的思考，而本书的一些文章想要揭示的正是这类问题。然而，我仍坚持认为，无论我们想把宗教研究放在哪里，至少在方法层面（不用提人类学或神学）使用彻底的后现代主义者的姿态是错误的。这种方法非常不适合解决这种情况。

造成这种情况的原因有很多，但在这里我尝试说明三个最重要

的原因。首先，欧洲后现代主义的兴起原来只是作为一种对法西斯主义和种族灭绝思想的反动。为了提升第二次世界大战的恐怖性，它经常倾向于把任何发生在综合的或“元”层面的思想当做危险的而加以拒斥，把所有“伟大故事”当做同一解构的潜在工具而加以拒斥。它想用同样的象征，把片断、边缘、“无联系的”和肉体的东西提升到形而上学的东西之上。但这不是一种中立的象征。后现代主义作为历史的产物，和资产阶级西方思想情结一样，充满了意识形态的潜在缺陷，后现代主义要求从西方思想情结中解放出来。

抽象或比较作为精神过程，并不必然导向压抑。相反，这些过程对于文化上有细微差别的理解经常是至关重要的。

其次，既然大多数宗教传统在实际上解释了并持续不断地回应某种“整体化的”世界观（这正是它们的目标），“具体的”或“情境的”（宗教的“实地”研究）后现代反哺物经常浓缩成狭隘的观念。为了暗示即使最细微的生命也不和支配性观念相交叉，文化间共享的圣洁范畴或超自然的实体必须是错误的或最没有生产性的。

最后，我们可以挑战对宗教比较研究的拒斥，我们的依据在于宗教比较研究必要地假定了一个共享的“神圣”观念，后现代主义把这一观念当做社会为等级利益建构的工具而加以抵制。这样的假定既不能被证伪，当然也不能被证实。当我们假装“揭去”宗教实体的“面具”的时候，当我们没有把它们揭示成它们声称所是的东西，没有把它们揭示成“真实的”时候，我们必须非常小心。宗教现象、宗教运动和宗教争论的参与者提供了各种神学的、仪式的或哲学的动机，如果只把这些动机降低为为政治编造的“掩饰”，那就是在剥夺那些我们声称要理解的东西。

我曾经相信，通过宗教研究的交易，我们是在玩一个纯粹智性的游戏，它不会影响我们，我们可以干自己的事。我想它现在更像戏法火把；要么我们操纵不好它们，它们将会烧毁我们，要么我们的脸会开始发光。即使我们退一步赞同布赖恩·特纳（Bryan Turner）所说的，“术语、概念和范畴纠缠在一起，陷在社会处境和制度安排上；只有伟大的独创性和秘密的行动能把它们从社会设



置中解救出来"[24]，但事实仍旧是：那是件极权的——甚至是愚蠢的——事情，不可以去尝试。它应是秘密行动，是敏感性，是谦卑，但它不会服从于整个比较事业，因为做到这一点并不容易。

（戴远方译）

注　释

[1] Gregory Nagy, *Poetry as Performance: Homer and Beyond*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1996, p. 3.

格里高利·内奇举例说明"比较"这个词的含义。对于较为特殊的含义，内奇将萨福①诗歌第 44 首的韵步（meters）和荷马诗歌的六韵步（Homeric hexameter）相比较："我们讨论的形式可能是同源的，即从共同的源泉而来的。"关于比较在较普遍意义上的运用，在这篇文章中以其争议性引起我们兴趣的是下面的例子，内奇写道："比较的时候拿戏剧来说，萨福诗歌 1 中，演员从第二人称转到第一人称时使用的技巧和阿萨巴斯卡语群（Athapascan language groups），如阿帕切语（Apache）和纳瓦霍语（Navajo）中女性创作的诗歌（female initiation songs）所使用的技巧是相同的。这样的比较不是要证明某事是完全的，因为古代希腊传统和当代的阿萨巴斯卡传统在历史上显然没有联系。我们通过比较得到的仅仅是更多的相似性，比较的过程将有助于更好地理解比较所涉及的个体传统。"

[2] David Tracy, *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and the Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994) p. 15.

[3] Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

[4] Ibid., p. 21; 25.

[5] Ibid.

[6] Ibid., p. 22; 26.

[7] Thomas Docherty, "Postmodernism: An Introduction", in *Postmodernism:*

---

① 萨福（Sappho，约公元前 612—?）：古希腊女诗人，作品有抒情诗 9 卷，哀歌 1 卷，仅有残篇传世。——译者注

A Reader, ed. Thomas Docherty (New York and Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 1993), p. 9.

[8] T. W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trans. J. Cumming (London: Verso, 1986), p. 7.

[9] 参见 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 47。波兰尼写道："一旦某一对象被确定地归为某一类，如果分类告诉我们很多关于这个对象的事情，分类就是重要的。那样的系统或许被说成是根据对象的特殊本质对对象进行划分。230 个太空群（space groups）的特殊性（下面有三个维度的原子计划），如同晶体对称性的 32 层的特殊性一样完全建立在我们对秩序的欣赏的基础上；它们根据特殊的对称性实现普遍化的要求，我们把普遍性理所当然地附加到我们个人关于秩序的观念上。然而这个体系如同晶体总体的几何理论一样，为它的分类功能高度证明。它对大量结晶标本进行搜集、描述和结构分析，为区别这些标本的物理的、化学的特征所证实。它证明自己是一个自然的分类原则。这里表现为为理解经验而揭示的巨大价值的知识体系。"感谢哈佛大学的科尔茨（Mark K. Kurtz）让我联想到波兰尼。

[10] John Strong, "Mortarized Molar or Canonized Canine? Some Reflections on an Episode in the Legendary History of the Buddha's Tooth Relic", unpublished paper, 1994.

[11] Strong, "Buddha's Tooth Relic," summarizing the account in Francisco de Souza, *Oriente Conquistado* I : 1 : 82.

170 [12] Jean-François Lyotard, "Answering the Question: What Is Postmodernism?" in *Postmodernism: A Reader*, ed. Docherty, p. 46.

[13] Robert Belknap, *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse* (Cambridge, MA, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1995), p. 6.

[14] Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 206.

[15] Moshe Barasch, *Icon: Studies in the History of an Idea* (New York: New York University Press, 1992), p. 4.

[16] Frank Lentricchia, "Last Will and Testament of an Ex-Literary Critic", *Lingua Franca* 6 (September/October 1996): 64.



［17］以上两段的讨论可见我的文章："Stumbling Along Between the Immensities: Reflections on Teaching Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 65（Winter 1997）：831－849。

［18］David Harley, "Explaining Salem: Calvinist Psychology and the Diagnosis of Possession", *The American Historical Review* 101（April 1996）：330.

［19］同上。注意这句话与上面提到的巴拉莫（Barasch）的抱怨在语言上的相似性。

［20］同上。

［21］我们最好思考一下物理学家艾伦·索卡（Alan Sokal）对学问的讽刺，他有一篇文章发表在《社会文本》（*Social Text*）杂志上［Alan D. Sokal, "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", *Social Text* 14, nos. 1 and 2（spring/summer 1996）：217－52］，这篇文章损害了这本杂志的声誉。他这篇晦涩的文章充斥着脚注，他嘲笑着说："关于西方知识分子的观点，长期的后启蒙时代的霸权提出的教条是……有一个外在的世界存在，它的性质独立于任何个体的人，实际上也独立于作为整体的人性；这些性质被编进了'外在的'物理法则中；人们如果坚持（所谓的）科学方法所规定的'客观的'的程序和认知结构，就能获得关于这些法则的可靠知识。"（第 217 页）

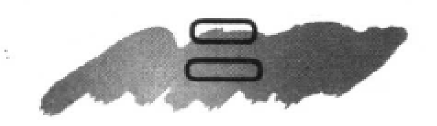
索卡在他的另一篇文章中展示了他的尖刻［"A Physicist's Experiment with Cultural Studies", *Lingua Franca* 6（May/June 1996）：62］，他评论道："所有认为物理法则只是社会习俗的人都获邀从我公寓的窗户里尝试违反那些习俗（我住在 21 楼上）。"但是在实体中穿行的宗教像重力一样是无形的，那么宗教被描述为冷冰冰的法则的可能性有多大呢？

关键在于，我们全体有抱负的社会理论家，可以像有学问的骗子索卡对待重力一样，用武士的高傲消除这种可能性。宾夕法尼亚州物理学家李·思慕林（Lee Smolin）在回应索卡的论争时催促说："现在是放弃认为知识是'建构'的观念的时候了，取代这种知识概念的是更为宽容的概念，即认为文化产物是与自然世界（natural world）谈判的结果，而我们是这自然世界的一部分。"［Lee Smolin, letter, *Lingua Franca* 6（July/August 1996）：64］。把李·思慕林的"自然的"一词换成"超自然的"一词，我们就会得到一个有趣的、后康德式的前提，这一前提或许会在我们研究世界宗教的时候带领我们真正到达某处。

[22] Robert Kiely, "The Saint's Underwear: A Postmodern Reflection on the Rule and Life of St. Benedict with Help from Gregory the Great and Hildegard of Bingen", in *Seeing into the Life of Things: Essays on Literature and Religious Experience*, ed. John L. Mahoney (New York: Fordham University Press, 1998), pp. 111 – 125.

[23] Ibid., pp. 112 – 114, *passim.*

[24] Bryan S. Turner, "Saint and Sheik", in *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), p. 56.



方法论、比较研究和真理

休斯顿·史密斯

表面看来，这篇文章即使不是言不由衷，也可说是不够真诚； 172
因为我以对于方法论的抨击开始，继而又正儿八经地描绘我自己的方法论。然而这种不一致更多的只是表面上如此。方法论本身（per se）并没有什么不对；无疑在方法论一词最宽松的意义上，我们对之都会有自己的一套解释。我所反对的是：试图脱离其运作背景而采用那些有所针对的（ad hoc）、潜在的（往往是潜意识的）方法论，以为只要径自去了解我们将要着手去做的事情以及操作程序，就会取得更好的结果。“欲善其事，先利其器”，这一说法自有其道理，但对于认知而言并不适用。

反对方法

20多年前，费耶阿本德（Paul Feyerabend）写了一本里程碑式的著作——《反对方法》。但他是个科学哲学家，因而我（在他首肯我将之作为本部分的标题之下）将之与宗教研究相联系，发展出有关此主题的属于我自己的论点。

显然，我们可以去关注宗教的不同方面——它的历史、文本、

仪式、真理观等。但一旦认定我们要研究的是哪一个方面后，再沉173迷于研究它的战略之中，就是浪费时间，就是糟糕之事。这不仅因为这一做法没有把时间用于关注课题，反倒像是退而努力解决如何去关注课题，就好像光学知识也有助于艺术评论一般。更重要的是因为我们所确定的任何方法都会陷入盲从短视的境地。因为方法就像是禅宗所说的示月之指；它们指引我们将目光看向某一方向。但我们又怎么知道月亮就在我们手指所指处呢？如果这又需要一种方法论来决定，我们就面临无穷的倒退。这暂且不说，关键在于：如果我们所选的方法论没有指向正确的方向，它将使我们偏离真正有价值之所在。我们可以举出大量的例子说明：（1）列欧承自康德的现象学方法；（2）布尔特曼以海德格尔方式提出的解读新约的方法；（3）怀特海影响下的过程神学；（4）尼采激起的解构方法；（5）“耶稣研究会”（the Jesus Seminar）所运用的批评—历史法。所有这些方法是如何沿着自己的方向削足适履，反将那些应该关注的东西（在我看来，这些才是最重要的东西）拒之门外的。眼下不是为此争辩的场所，因此我将仅限于针对上述名单中的最后一个提一个间接的问题：“耶稣研究会”所用的方法论能否产生一本够格的书配得上冠以“忠于基督”之名［就当做罗伯特·芬克（Robert Funk）《忠于耶稣》一书的续作］？赖特（N. T. Wright）的《耶稣与上帝的胜利》可称得上是这样的一部续作，但这只不过是因为赖特（带着同等的批判才能）在该研究会之外作研究并将其方法相对化的缘故。

凯普斯（Walter Capps）近期那令人赞赏的研究的标题为：《宗教研究：学科的形成》。这一标题在此颇有启发性，因为它表明我们当中那些从事该领域研究的人都有一种双重的忠诚。一方面，我们受惠于自己的课题即宗教，同时（如果我们还是正统的话）又受惠于我们研究它的方式（即我们的学科）。这种方式大体上是启蒙谋划在其坚决的世俗推动力之下的衍生物。适应这一推动力或许一直都是必需的，以便让我们可以在更高的教育走向公众变得世俗化后能回到校园；但我们需要警觉这种适应所要支付的巨大代价。



使用世俗的工具阐释神圣的材料并非无害之举。只需引用一点，我们的原则为派生性的传统所建构，而塑造这些传统的杰出人物绝大多数都不经批判地接受了启蒙运动那生物学的历史模式。这一模式将文化的历史与个人的生命历程相联系——过去的时代是人类的童年，现在（经历了启蒙的西方）已推进到成年了。此一评价一举摧毁了宗教学的关键概念、启示以及超验之物。我们当中或许有人会欢迎这一变动；我们也确实可能相信超验之物与启示之说已经过时，而韦伯的学生兼继承者卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）在他力持以下说法时也道出了真相，即“没有超越（Beyond）；现存世界并非终极世界的象征；直接的现实并不指向它之外的任何东西”。至此一切都还很公正。只是对于我们的课题或学生乃至对于由大学所自诩对于客观性所负的义务来说，不公正的是会让我们的学生形成这样一种印象：启蒙运动的过程向他们展示了宗教客观上是什么。[1]让我们来想想，大学是如何对学生的心灵作最后的点拨，而这些学生又是将要统领美国的人；还有他们从启蒙运动的过程中所生出的关于宗教的这一观点，这时很难避免此一结论，那就是我们必须为以下事实负上部分的责任，这一事实如拉许（Christopher Lasch）在他最后的书中所指出的，即：在今天的公众生活中，“宗教被一致地视作理智与心理上的不安的源泉，而非对于自负与傲慢的挑战”[2]。

174

至于说方法论本身，基本的一点就是，我们总是比我们知道我们自己是如何知道的要知道得更多，随之而来的就是通过我们所清楚意识到的方法，我们引导了我们的认知，但同时也限制了我们的视野。在此，若得到我们时代的知识专家即那些科学家的指点，我们将会做得很好。席蒙尼（Abner Shimony），我在 M. I. T. 时科学哲学的同事，过去常说（还在费耶阿本德之前），科学哲学给予我们的是一种对研究事后回视的观点。科学家一般说来是不会为这种观点所困扰的；他们一往无前，发现各种各样的东西，然后留给科学哲学家去努力解决他们是如何行进到此的。显而易见，科学家拥有步步进逼的工具，但他们并没有充分意识到自己所运用的计谋，

也并不觉得需要先行理解它们才能去运用。

“我也不。”我不得不向我儿孙中的一位孙女——趁她对语法的掌握还没有定型——做一下讲解，因为她本来要说的是“我也是”。当时我并没有想过我是如何做的，直到我要去探讨本书时才想到此例子。然而一直以来的困扰，使得我不得不承认我发现这一课题的有趣之处。谈论我自己难免会让我感到不自然，但在激烈的争论中，例子有助于提供根据，因此我将进入以下有关方法论的简明的辩护。

175

我的“方法”

自我记事以来，我就一直想认识真理，尤其是关于事物终极本性的真理；因为除非一个人了解整片陆地的状况，否则他又怎会知道该向哪个方向前进呢？谢尔登（William Sheldon）告诉我们，通过临床诊治中的持续观察，揭示出在人类内心最深层的渴求不是财富、性或者权力，而是“对正确方向的知识，即自身的定位”，而这就需要一张地图。

在我早年最易受塑造的岁月里，《圣经》是我的地图。在大学和研究生院里，哲学因其具有（自大学的视角看来）更为宽广的视野取而代之，因此我从宗教（我研究生时的专业）转向了宗教哲学。然而此后，我被迫接受来自现代哲学的种种指责——如来自实证主义、语言哲学、分析哲学的指责以及来自欧陆一边的现象学和存在主义的指责。稍后，我有点意识到这些指责源自更深层所弥漫着的现代性倾向，这一倾向已经逐渐失去了超越性的视野，因为科学［克姆佛特（Alex Comfort）称之为“我们神圣的认识模式”］无法进入这一视野。数量科学所擅长的并不都是性质，并不是需要作出好坏、优劣评价的东西。几年前的《高等教育纪事》将此一后果概括为一句话，它说：“一旦有什么被标示为现代性，那么它就是超越感的缺失，就是一种囊括并超出我们司空见惯之事的实在的缺失。”[3]

当这些认识进一步具体化后，我就想从现代性中出来。因此我回溯到这一棵树的树干，现代性所从出的传统世界。我发现这一世界更具活力，也更有意思。我必须立即加上一句，是在形而上学上更具活力和更有意思，因为我从来不会落入这一种浪漫的观点中，即认为过去作为一个整体要比今天来得更好。只不过它的宏大图景——其本体论、形而上学、世界观、宗教性的言说以及其启示——对于要在那些远超出自然世界的实在中安稳下来而言更为便利而已。怀疑的解释学自然会逼使我去发问：那些实在会不会仅仅是些投射而已呢；但不用多想就可以看到关于人类已经走向成年的绝大多数雄辩之言不过是些浅薄的空话。现代性并没有揭示出反抗超越性的**任何事实**。它仅仅转身离开了超越性而持守着这样一个被误导的信念：科学的世界观是更可靠的，就像有这么一个作为世界观的东西一样；但这几十年来越来越明显的却是科学处理的只是这一图景的一部分而非它的全部。物理学家斯塔普（Henry Stapp）写道："我们关于自然所知道的每一样东西，都与自然的基本进程全部存在于外部时空中这一理念相一致。"[4] 176

以上对我的经历的描述已经足够了。但我是如何做的呢？简单地说，就是通过与我所能找到的每一主要宗教中最有智慧的人物交往，这使我可以极其活生生地与他们对话，受其余泽，至于说他们的"舍身"方面，则借助于他们的著作。然后我聚积最大的精力、鼓起最大的勇气成为他们的弟子去学习。这使我有时可以说，在诸世界宗教领域中我其实是在自学的。但我的意思不过是，我最重要的所得都是在学院以外完成的。我了解亚洲的静修处（ashrams）、寺庙（monasteries）、khanapahs 以及 zawiyahs，比我对他们的大学了解得还多。在我的办公室里一字排开的是我的修行师长的照片，它们放在我父母的照片后侧，包括一位师父（swami），一位禅宗的老师（roshi），一名苏菲派长老（Sufi Shaikh），一名特拉普派的修士（a Trappist monk）以及一名"美国土著之道"（Native American Road）的成员。这里没有教授，虽然我要将很大一部分功劳归于他们中的许多人，有几个我觉得

对我影响极大。

比较研究

正是认为宗教比较是无用的这样一种控告促使了本书的诞生，但我很难将这样一项控告当真。从逻辑上讲，每一样东西都与另一样既相类亦复相异；说它与另一个相类是因为它也存在着，而它又与另一个相异，否则它就不会就它自身而言是一个个体了。既然得出区别是理智活动的关键所在，那么于理智也就别无选择，它只能在源自字里行间的相似与差异之中往返，进行比较。因此它不可能在争论中一般地比较，它必须是某种特定类型的比较，在这里它就是诸宗教与文化的比较。

这让我记起弗洛斯特（Robert Frost）的最后一本诗论专著，他在里面接触到了关于“讨厌（hate)”的主题。其中他提到了他所讨厌的两样东西：“我讨厌当我的诗论专著来到我手上时上面套的是盖着‘教材类’邮戳的邮递包封纸”，他说，“另外我也讨厌人们对我说‘别再一般化了’，因为那正是我一生都在从事的活儿”。如果将“一般化”改为“比较”，我也会说出同样的话，并且（因为具体案例有助于解决一些小争端）我还会再次将注意力转向自身内心，以努力找出比较研究是如何进入到我的工作中的。

177 读研究生时是第一个重要的时期，那时我正要比较神学与哲学以找出神学所寻求的东西。在我获得博士学位不再让老师指引我思想的方向之后，我作出了相反的判断，也反对我研究生时期的观点，即现代性比我们前人更好的掌握着那宏大图景。那都是些很笼统的比较。我现在能记得的我的第一次比较宗教研究是：当时吠檀多派教义冲击了我，于是我认识到，它关于“无德之梵”（nirguna Brahman）即“超越形相之神”的概念，比起在我教育中所接受的人格化的基督教上帝更加超拔。之后我在艾克哈特（Eckhart）所谓的神性（Godhead）里，发现了基督教义里也有与“无德之梵”相对应的部分，但我在这一比较之后，未找到进一步比较的点。我



还是直接跳到我个人经历所得的结论吧。结果在我的著作中有两本全都是探讨比较研究的：《被遗忘的真理》讲述了诸宗教所共同拥有的是什么，《世界宗教论文集》则说出它们之间的差异。第二本书向我们展示我们能够从别的宗教中学到些什么；第一本书则发现有一至高真理（a Truth）处于那些世界宗教的核心，它是经所有这些宗教所证实了因而能让我们全心全意地去信的真理。无疑这两本书都会带有错误，但若有任何人认为它们的主题是误导人的，则是我所不能理解的。

这就是我个人卷入比较研究的历程。它们在宗教研究的位置乃以比较宗教为中心，因此我再一次转向凯普斯对于该分支学科的论述上：

> 因此，比较宗教学已经势在必行，它现在已流行在宗教研究的所有方面。它属于宗教研究的语境也属于其框架结构。它有助于界定这一领域的方向，强烈吸引着知识人的兴趣。实际上，自此开始，若无对于跨文化维度的清楚了解，宗教研究的任何一方面都不可能获得系统性的思考——甚至不可能达到对其任一方面的研究。除非将宗教研究置于一个将跨文化的敏感性视作理所当然的理智框架中，否则要进行学术性的宗教研究就不再可能了。[5]

我对我们领域首要的历史学家所作出的宗教比较有着强烈认同，但我并未忽视那些拒绝从事宗教比较事业的人，他们一定有些真知灼见：那么它们是什么呢？尽我所能找到的是，他们认同两条“半拉子真理（half-truth）”并将之作为完全的真理了。

首先，思考总是植根于文化—语言的语境中并受其影响，这的确是实情；但由此辩说那些语境是相互绝缘的，除了从其内部我们不可能理解它到底是怎么一回事，这则走得太远了（完全的理解在此就像红鲱一样稀有，因为当争论出现重大分歧时，甚至连说同一种语言的谈话者也少有达到这种理解）。当麦金太尔声言要反对 178

"任何能够提供一种穿梭于各传统之间的普适语言的综合一切的合理性，或者任何能说明对人类之善的理解的普适的人类实践，以及由此而来的能被各传统分享并能让理解游弋于其中与其间的德性的根本观念"[6]之时；我觉得麦金太尔的这种说法是难以让我赞同的[我曾有一次被马萨伊（Maasai）战士救过一命，而他们与我在语言与"实践"上的差异已经到了无以复加的地步]。

对于跨文化比较的第二点反对意见主要来自结构主义者。他们想让我们相信一旦有人开始跨越文化的界限，就会不可遏止地走向暴虐的整体主义。金白莉·帕顿在一篇对本书的评论中引用了利奥塔的一番话。这段话很有启发性，因此我要在此复述并作出回应。"很清楚，"利奥塔写道：

> 我们该做的事情不是要揭示实在，而是要为可以想像但又难以表述的东西发明一些隐喻。不要以为这一任务会影响到各种语言游戏之间的最终和解（康德认识到这些游戏在诸官能名义下彼此分歧甚大），也不要以为只有（黑格尔那种）超验幻象才有望将它们统揽到一个真实的整体中。不过康德也明白，为这样一种幻象所付出的代价是忧惧。十九、二十世纪，我们承受的恐怖已经够多的了。我们已经为向往"全"、"一"的乡愁、为实现概念与感性之间的和解、为清晰的东西以及可交流的经验付出了如此高昂的代价。我们在普遍要求松弛和缓和的呼声下，可以听见一些嘀咕声，说希望忧惧再回来，以便实现其掌握实在的幻想。（我们的）回答是：让我们向整体性开战吧；让我们为不可表述者作见证；让我们突显差异，以维护这一名称的荣誉。[7]

这一激愤之语若转用冷静之言来讲是针对什么呢？大概说来，那就是，全体性立场都是不好的，因为它们制造了恐怖，尤其是它们须为上两个世纪的恐怖负责。反之，差异性立场则是好的，应该



得到弘扬；并且无论如何它们也是势在必行，因为语言游戏之间难以调和。毫无疑问，这番话也同样含有某种真理：全体可能会被误用，也一直被误用了；而差异也确实有其位置。但是利奥塔在全体与部分之间建立的是一种未经细致区分就无条件接受的截然二分的对立，这样的对立是没有说服力的。并且在后现代主义中我还没发现有什么直截了当的有说服力的论述。就此而言只需单单提出一个问题就足矣：利奥塔不无预见地拉来了黑格尔做替罪羊；可难道从糅合者黑格尔（Hegel-the-lumper）到纳粹的路线，就真的比分劈者尼采（Nietzsche-the-splitter）到终结（dénouement）的路线来得更直一些吗？

179

5 真理

对全体（形而上学、元叙事以及贬义的整体主义等）的反动，剧烈地冲击着真理的观念。在福柯以及多数后现代主义这里，真理几乎成了一种权力游戏。威尔弗雷德·史密斯指出，尽管真理在哈佛的旗帜上仍被奉为神圣，但在史密斯退休前两年由研究生院的教职人员精雕细琢而成的研究生培养目标的陈述中，已经见不到这一字眼了。

绝对真理必须奠基于绝对的无所不包的实在中；因为若不如此，某种超出于它所括范围之外的东西将会使它相对化；事实上，此二者最终会合而为一，正如梵语的 *sat* 与阿拉伯语的 *baqq* 所证实的那样。因此，关于终极实在，有什么（可断言是）不对的呢，又有什么（实际上）是正确的呢？既然形而上学已经备受攻击，那么反对此一实在的论述——人类的存在并没能辨认出实在，就不可能是形而上学的。此一宣称认为是人们投射出、发明了或者说建构了实在。这就成为解构主义者在道德与认识论方面抨击的方向。

在这两方面的任何一种中，反驳似乎都更多的依赖于对对手的漫画式的讥讽，而非严密的推理。在道德阵线上，按下“恐惧”的按钮就缓解了阐明元叙事必然会边缘化这一必需步骤的危机。为什

么对他者权利的尊重不可能嵌入到作为他们道德的自然后果之一的元叙事中去，这一点并没有得到解释。

至于认识论上的反驳，也主要是依赖于漫画式的讥讽，其中一种熟悉的说法是认为说可靠的无所不包的视角是有可能的就无异于说一个人能够跳离他自己的躯壳；或者（当反驳来自历史主义时）就像是说一个人能够坐在直升机里就能跃出历史性的地平线一样；又或最后，就像是说一个人能够获得观看万物的上帝之眼，仿佛一览无遗的全知。适当的比喻则完全两样；它是从远处观看的喜马拉雅山；它的嶙峋巨石、沟壑冰川都不会显现，但是整个轮廓都已可靠地铭刻于脑海了。这就是负责任的形而上学家所宣称的一切——这也是我们所能得到的关于终极实在的大概纲要，如果我们能尊重人类关于它所需要知道的一切的话；因为也有可能，别的物种通过另外的角度获得这些纲要。而且负责任的形而上学家会同意利奥塔（是的，也会反对黑格尔如果涉及他的话）所说的我们该做的是“要为可以想像但又难以表述的东西发明一些隐喻”，以及认为我们应该去见证不可表述者，因为所有智慧传统都用最终的遮诠法，承认了有限者只能指向那无限者，而不能表达它。

180

认识论上还有一个需要消停的困扰人的“危言”，就是这样的指控：说对于绝对真理的信仰会使人落入教条主义之中。但事实刚好相反。逻辑上讲，易错主义（fallibilism）才正是绝对主义的必然后果，因为如果根本没有一个说明事物是怎样的概念，那才不可能对之犯错误呢。

如果上述所说缓和了某些对于预先假定某一真理观的宏大图景的反驳意见，那么我将表明这样一幅图景是怎样的，从而为本文画上个圆满的句号。

宗教（religio）——假定这就是宗教研究主要的参照点——必须处理被联结的关系。而身为有修养的形而上学的蔑视者，他们是否意识到他们所宣称的（最后一次引用利奥塔的话）“向整体性开战（并且）突显差异”是怎样推倒了相关性（connectedness）？如



果20世纪给予我们自身所能承受的所有恐惧，它也给了我们所需要的所有遗忘。早在20世纪的开端，叶芝（Yeats）就警告过我们，事物正在坠落分离，中心也不复存在。史泰因（Gertrude Stein）也随之说道："在20世纪，没有什么与其他的东西相一致。"庞德（Ezra Pound）则看到人正将自己猛力投向那无序的混沌中，而最耐人寻味的字句出自其戏剧《绿色牧场》（*Green Pastures*）："一切的束缚都在松绑。"难怪韦司特（Rebecca West）最后一次会见记者，并被问及如何命名我们时代的主导心态时，她会回答说："对于某种模式的绝望探询。"这一探询是绝望的，因为当实在已经成为——借用罗兰·巴特（Roland Barthes）的生动比喻——一个万花筒的时候，寻找一个模式就似乎是徒劳之举。随着时钟的每一下滴答作响，经验的碎片都呈现新的样式。[8]

早些时候，我曾不经点名地批评过社群主义与整体主义（因为文化—语言的整体主义以及它们各自的实践活动中的意义日益枯竭），不过该立场也确实使我们与某些东西相联系；它通过承认那些激励我们生活的意义（我们的生活以这些意义为坚实的基础），而将我们与社群联系了起来。其不足之处在于：它将我们的意义仅仅局限在产生它们的社群中，还在于它质疑它们之间交流的可能性。幸好，人类宗教遗产的一个特点就是它坚定的拒绝停在此处——实际上，这一拒绝使得人类的联系性只有达终极实在本身才会止步。这就是对宗教力量的最终解释。 181

在过去的两年里我所碰到的扣人心弦的句子中，其中一句与此相关。很遗憾我现在没能弄清它的作者是谁，但原话如下："自由的人认识不到那源自确定感的精神性全体。"这就是本文一直要论述的目标之一：在终极问题上，只有元叙事可以提供这种确定性，因为只有它们才能避开被超越自身的事物相对化的可能性。

当这样一种确定感在我们内部爆发的时候，我脑海里的图像就像是一张新买的充气床垫（高科技产品）一般。当我转动手腕将它的气嘴对准电气泵接上后，它飞快地膨胀，弹力是如此之强，使得我不得不放出一些空气，以便躺着会舒服一些。

那正是为你（准备的）生命气息（*pneuma*①）！

（钱雪松、邓文庆译）

注　释

[1] Walter Capps 在其著作 *Religious Studies*: *The Making of a Discipline*（Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995）的开头指出：两百年前，“研究者几乎不可能对现存宗教有客观的理解，因为他们还不知道怎样使这一宗教变得可以理解”。我不知道该怎样评价这句话。难道事物只有从外部才可理解、才能得到理解吗？

[2] Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites*（New York: W. W. Norton, 1995）, p. 242.

[3] The *Chronicle of Higher Education*, 9 January 1978, p. 18.

[4] 引自加州大学（伯克利）物理学教授 Henry Stapp 的一篇未发表的演讲稿。

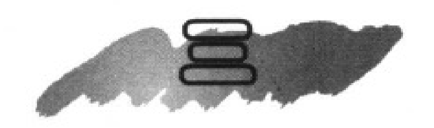
[5] Walter Capps, *Religious Studies*, p. 340.

[6] Alaisdair MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?*（Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988）, Lisa Sowie Cahill 对此的解释，见 “Religion and Values in Public Life”, supplement to *Harvard Divinity Bulletin* 26, no. 4 (1997): 8。

[7] Jean-François Lyotard, “Answering the Question: What Is Postmodernism?” in *Postmodernism: A Reader*, ed. Thomas Docherty（New York and Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 1993）, p. 46.

[8] 这段话复述了我的一个观点，见拙文 “The Religious Significance of Postmodernism: A Rejoinder”, *Faith and Philosophy* 12（July 1995）: 409 – 422。

① 作者在此采用“pneuma”一词，颇为耐人寻味。在基督教《圣经》中，“pneuma”或指“圣灵”，如创1∶2（“上帝的灵运行在水面上”）；或指“（生命）气息”，如创6∶17（“有气息的活物”）。这里取后一层意思；当然，造物主与造物中的“pneuma”是密不可分的。——译者注



新比较主义的因素

威廉·帕登

182

对许多研究者而言，宗教研究中的比较主义经常与下列一些错误原则紧密联系在一起：殖民主义、本质主义、唯神学主义、反语境主义；不过，没有跨文化范畴、没有分析和观察就没有宗教研究，这一点始终是成立的。在任何领域中，知识的拓展都要寻找属一种概念间的联系；或者说，不利用各种跨背景的概念，没有人能进行人种学或者历史学的工作。无论你是否喜欢，实际上我们不是通过对象而是通过范畴认识世界的。只要有理论，只要有概念，就少不了比较的过程。

尽管我们不能抛弃范畴，我们可以确定它们、改变它们或使它们更为完善。我感到某种重构的比较主义意识正在形成。在这篇文章中，我将尽可能简洁地总结出其中的一些基本要素。在概略性介绍比较工作中的新概念背景后，本文着重描绘五种特殊要素，它们构成了一种正在形成的理论。这些要素所关注的内容包括：（1）比较的双向功能；（2）比较进程的探索性；（3）思想模式的概念化扩展的观念；（4）比较主义的受控界定功能；（5）对比较者而言的意义与对局内人而言的意义之间的区别。这些特点结合成一个单一图景，构成一个在更广泛领域内孕育比较事业的工作框架。

183 构成新比较主义的背景

人们对文化特质的特别关注，倾向于忽视一种显著的事实：在文化差异背后，我们都是在“行动”上具有一致性的生物学意义上的人。[1]在不同文化结构之后有着共同人类行为，并且这种共同人类行为就是比较性要素可能被找到的地方。即便世界的内容是不同的，可建构世界的行为与划分它的结构并没有文化上的特殊性。从这种意义上看，文化世界的多元化不但没有结束比较主义的议程，反而能够强化它、为它重构背景。世界上有不同的宗教体系，因为人类是体系的建立者和使用者，各种社会群体建造和使用这些体系，如同鸟儿天生就会筑巢。这些体系不仅是“各种各样的文化”，而且也是各族人民本身——他们设定不可侵犯的界限和目标；他们以各种被认为是随威望和权力赋予人的媒介在语言领域中互动、交流；他们反复圣化历史、维护传统；他们遵仿先辈和领袖们作出的范例；他们还将权威象征和道德秩序抽象化、普遍化。仅举少许例子，我们就能看出这些是非常普遍的、具有可比性的活动，尽管这些活动的文化内容是多样的，而且确实更加令人感兴趣。这种“世界之建构”（worldmaking）（借用尼尔森·古德曼的说法[2]）指向了普遍的人类行为，同时也承认独特的社会内容和背景。

“世界构造”是一种开放式概念。它像系统或环境概念一样具有形而上的中立性。它不仅包括了理论上的重要范畴，比如语言、认知和社会权力，也有应用于宗教研究的特殊范畴，如神话、仪式以及对他者性、努秘性和诸神的体悟。有关世界的经验内容是无限的。不过，“神圣”的启示模式（在此，神圣在各种对象上显明自身）转向世界构造模式（我们不仅要在其中寻找某种差异性，而且要寻找某种体现了人类共性的连续性），体现了神学院的解释学兴趣向世俗学术的解释学兴趣的转向。

伊利亚德代表了旧的比较主义，但其思想资源可为新的比较主义所借鉴。古典形态学的分析比较结构（如宇宙神话）的多样性，

目的是要彰显结构的意义。但是其静态主义和反背景主义的倾向已然变得十分明显，即使它在宗教研究中作为一种已形成的阶段，其功能尚未得到充分认识，而且该形式与我们将要提及的模式也可相提并论。同时，伊利亚德对世界构造的主题性关注，也表明他所关注的不仅仅是永恒的显圣。时空中的世界定位，在这里表现为一种人类行为，这种行为也可与富有想像的创造活动、表演及艺术家的“宇宙”体系相提并论。正是伊利亚德思想中的这种建构论者的线索，使之将人类表现为建筑者，可以通过模式化行为和认知倾向（如各种空间定位和记忆回复）来构建自己的历史和环境，可以用文化—历史风格及内容来塑造和充实这些行为。这不仅仅是唯神学主义和本体主义，还是一种为了寻求比较人类行为的基本范例。用这种方法可能将比较宗教学的工作与人类认知科学联系起来。 184

新比较主义的因素

比较观点的双向特点

比较主义者如果仅靠合并同类项或制造数据去说明一种已构思好的类型，将丧失它的发展潜质。与之相反，比较应是双边、双向的过程，揭示相似性和差异性。比较中的共同因素也是种结构，是为了显示与之相关的差异。联系到具有相似性的点才能显现出差异并表现出意义。

人们寻求差异的范围是由解释者的有选择性的兴趣所推动的，正如乔纳森·史密斯所说的，差异性的水平总是由一些涉及观察者理论兴趣的特殊因素决定。[3]这种反思和提炼愈多被带入“共同因素”的概念和“相似性”与“差异性”的概念以及决定差异的标准之中，比较主义就会愈加成为稳固系统。[4]

我们用最初可能被称为“年度更新仪式”（annual renewal rites），即一种拥有无限文化内涵的反复重现仪式类型，来当做案例，并以此表明一个比较的范畴是怎样在其与世界构造的差异性和共同性的相互联系中发挥作用的。多数宗教文化都有重要的、周期

性的、集中的时间段。在这期间，神圣的价值被凸现和强化。这种普遍模式将构成一个一般因素。但这种仪式的内容在每个具体事件185 中是不同的。每个宗教体系都是一个不同的世界、拥有不同的价值结构。正是这种价值结构在仪式化行为中被重新确证。因而这种仪式的实际关注点可能以多样化的形式与以下事实相关：统治家族关系之神圣性、村社间经济交换联盟、理想军事价值展示、可模仿的沉思状态、俗人和僧侣间的联系和奠基者威望。进而，任何更新仪式的类型可被视为有别于其他类型。因此，每个更新仪式的类型都为研究者对其他类型的理解以及它们共同的主题添加了新的背景。

这一主题（“年度更新时间”）代表了一种行为形式而不是文化内容。一种如碗似的形式，它可有多样潜在形状和填充物。注意这里是怎样反转了伊利亚德的术语。对伊利亚德来说，模式或者碗是内容，而其中超历史的内容被提取出来，具有一种通过充分变形就可以解读的意义（例如宇宙树主题）。然而在同样重视差异性的双向比较主义中，内容被同样理解为占据了这个碗的历史、背景结构。

因而，这种年度更新仪式模式允许聚焦各种区别，而非其他可辨别的没有模式的存在。举例来说，它也有显示和关注价值的功能。这种价值在一个社会化的世界构造中特别显而易见。这一模式不会忘却文化内容，它的内容也不仅是“同一事物”的复制，一个糕点模子里倒出的复制品。伊利亚德的比较主义认为“我们比较或对比一种象征的两种表达不是为了约减他们成为单一的先在（preexistent）的表达，而是靠一个很可能被认为丰富其意义的结构来揭示这个过程。”[5]而后伊利亚德方法指出：新的意义的揭示不仅是有关主题的［树也许是中心，一个世界之轴（axis mundi），或再生的象征］某些东西，而且是有关文化及背景自身的。各种宗教不仅仅是宗教主题的多种变异，还是不同的社会文化环境的多种变异，同时不同起源的神话不仅显示宇宙进化主题的形态而且也揭示各种文化的社会符号和固有记忆的惯用结构。

正如这种比较模式能带来对未曾预料差异的关注一样，它也能让人注意其他方面尚未认知的联系。列维-施特劳斯指出：“正是通



过了解所有思想的共同特点，我们才能易于理解那些对我们来说似乎是非常陌生的思维方式。”[6]因而，那些可能看起来晦涩、行为古怪、只藏匿于信徒自身范围之内的仪式可能在更广泛的可理解的背景下，通过把它们的表现方式与可认知的、为人熟悉的模式联系起来而被识别。 186

比较范畴的探索性特点

“比较点”不是静态、本质论的实在，不是在时间中一成不变的。最初选择出的共同因素——主题、概念、模式，一旦受到检验，通常需要提炼、鉴别、重构，同样这个模式中的每一元素也要面对历史数据、新问题和可能出现的不一致性的挑战。所以这个“年度更新仪式”规则的各个部分将被仔细检查并自然地让位于更深入的理解。因而仅仅确立模式不是研究的终点，而是深入研究的起点。这种开放的方法呼应了对比较主义的最主要的批评，即它无视复杂性，并将不可比的事物放在一起。

所以比较范畴的主要功能是渐进的，提供更深发掘的工具。这包含着一种可能性，通过历史分析它们得到更进一步的鉴别、次级类型化及问题化。那么，这个比较过程就是一个动态方法，并不仅是固定地反复，类似林奈式分类的形态学。比较模型在这里不是永恒承载与历史无关的价值或意义的原型，这种原型不仅仅是历史材料的简单重复，相反，比较模型是探索和升华的过程。

因而，学者需要面对围绕更新仪式模型的复杂问题。多种节日在不同的文化中可拥有不同的目的和功能。每种文化都有样式纷繁的更新仪式，这种仪式会及时改变并重建以适应不同形式的需要。它们的某些特征有着内在的重要性，有些只具有偶然性。不同的参与者和社会团体在这些场合中可能发现完全不同的意义。这些仪式可被不同群体的利益驱动：忠实的农民、全体牧师、居民、男人或女人、战士或商人、确立统治或反统治霸权的集团，或以上的全部。因而，仪式包含了不同的政治经济信息。此外，每个个体对同一节日都有不同的体验。那个起先被用来对比的模式将会呈现众多

不同的特征。这要看哪种文化类型被我们用做原型[7]，例如，中国
187 新年或俄国复活节。在西方，有关新年仪式的这个概念将衍生出一个谱系，或者成为得益于这种解释行为的理论论述。

这些因素给比较工作的实用主义、操作主义的过程带来了复杂性和难度，但比较不是不可能的。就每一次分析中的转换，任何模式去寻求解决的每一个新问题、新倾向而言，比较点也在相应转换并被重新聚焦。所以甚至当学者的兴趣转向更为精确的关注点时，例如：新年与男权的联系，比较的基础功能仍会通过一系列主题的焦点和图景发挥作用。

模式分析不是那么直白的、单义的，不是和固定分类或与某一已知现象相连的。选定主题和进一步分类的范例会不断被修改并增加我们对主题本身的理解，其中也包括它的有限性。

扩展模式的概念

第三种因素是需要去扩展比较模式的概念。当我们的最初的材料组成了一个文化的维度时，我们称之为宗教。那么在比较中这所谓的共同因素不限于宗教主题，而应被理解为具有不同程度复杂性以适于理论研究的，含有任意数量的多种主题、概念和类型多样的范畴。

为了比较，所有概念创造了一种原初基质。因而在比较中一般的、起桥梁作用的因素应该是一个大的元概念的变形，像权威、力量、性别或论述，或者这些因素会是一种结构，像分层授权、城市化过程或是一种具有复杂特点的融合，如“在 19 世纪晚期的韩国新年仪式中，与僧侣、男性、政治权力联系的神圣空间中的神秘因素”。后面分析的多重形式联结的例子显示了比较模板如何伴随着引导学者调查的复杂网络轻易被赋予形式和被引入。这是一个重点：所有的这种主题材料并不仅是罗列各种宗教对象，通过这种罗列神圣者被质疑性地阐发，它们构成了“比较宗教模式”。因为更广泛的理论任务不仅是重复一种明显形态学的、属于一般的象神性、牺牲和创造神话之类的宗教类型，而是去追寻一种对宗



教的比较研究。为了完成这个任务，我们要辨别处理所有的语言和概念。

188 通过处理概念化基质的各种样式以及各种水平的描述与理解，比较行为构建了它的已被扩充了的基本内容。这种宗教题材和新近产生的参考点的交叉混合重塑了宗教研究本身的进化过程。比较工作需要这样着手，不仅是有益于处理世界的复杂性和未穷尽的内容，并有利于抵制我们的习惯倾向：概念化和固定化地包装事物，而且它也提供了理论和解释的素材。然而，这些广义的"参照"范畴有助于重建一种联系，这种联系在宗教的研究中及其他人类科学中早已失去，这些概念还联系起了比较宗教的兴趣和社会历史/理论。从另一方面看这种联系早已严重断裂。

可控的、某方面的关注点

新比较主义运用一种高度自我控制的观念理解事物。费茨·约翰·波特·波尔（Fitz John Porter Poole）认为这种方法意义重大："比较不是在所有范围内或各个方面处理现象，而是处理它们一个方面的特点。对分析框架的比较调控，总要涉及到对现象的诸意义层面的精挑细选。"[8]通过限定被比较客体确定的特点，类似或同等的确定点，比较主义者懂得了，眼下目标可能从另外方面和其他目的来看则是完全不可能理解的。在一个已约定的方面，两个客体可能属于同一相关类别，但在这个类别中所有其他的方面和所有其他目的都相异于另外的目标。这一比较模式指出了不同事物一个相似点，这具有解释的有效性，同时，这种比较秋毫无犯地保留了和研究对象相联系的所有其他意义与背景。因为这些与这种有限度理论模式的功能没有内在联系。穆斯林和天主教的朝圣者在一些方面可以对比，但它们不是同一样东西。因为事物不是同一的，并不意味着根据某些特别的特点他们不能对比。

这种单边主义挑战着宗教研究中的本质范畴。宗教、仪式、神话不是实体，而是为了深入了解相关现象的普遍的或多样的区域，最初选择的词汇。这是那些我们选择去关注的概念构建的基点，并

且这些被选择出的部分通过有解释性兴趣的眼光被描绘出来。宗教行为引出各种人类行为，并发生于具有无尽的意义语境中。存在多种宗教行为理论的原因是人类行为通常有着同样广泛的复杂性，每种宗教行为理论都只描述了特定主题的一个方面。

189

比较研究者与当事人的意义领域有区别

宗教史学者凭借其开阔的视野，致力于认识和理解那些当事人所不知晓的关系。我们不是那种简单重复宗教说什么、做什么或重塑教徒特殊世界的比较主义者；更重要的是，我们应以已学到的所有有关宗教的知识去发现其中的系统联系并作出概括。这些观点和意义不必是完整的、整体移植的、"实在的骇人威力"和代表本地人的世界，而是能被理解为一个词汇表。那里面有学者在现实中的角色和视角以及解释者自己的论述，而不是宗教信徒的理解。[9]

按照威廉·詹姆斯（William James）的说法，蟹不会自认为是甲壳纲的动物[10]，而比较研究者认为它们是属于具有甲壳纲特点的、多达 35 000 种其他亚种的动物之一。我们可扩展这些并观察到以下事实：动物学者注意甲壳纲动物类与其他节肢动物的关系，从其自身生态学的适应性出发研究这些多种亚纲的动物，并分析它们的发展和遗传轨迹。螃蟹对所谓"甲壳纲"范畴的指责，也可替换为我们宗教领域任何非位的范畴，如"神话的例证功能"、"神圣王权"、甚至"宗教"本身。

从表面上看，詹姆斯生物学的引证表现出非人化倾向。这可能被看做一个与冷静、科学划分的兴趣对立的次要的独特"他者"。但詹姆斯将是最后一个贬低个人经验的人。相反，这个例子可被理解为显示当事人和外在观察者的相对位置[11]，也可显示为对某一单一的种来说存在不可观察的连续性。这种生物隐喻指向的不是非人化、客观主义的反复、或单一理论、科学整体，而是从单一文化分析的短视中解放出来，并确认在这个星球上特性和结构多样的宗教生活。蟹的观点，即单一宗教世界的观点，却做不到这一点。



结论

190

比较主义在这儿不是仅仅把不同宗教一个接一个地排列起来，或连续地考虑，不是仅仅对各种宗教范畴的划分，也不仅仅是一种把“神圣”概念重组或普遍化为世俗化时代之概念的解释学。相反，它是一种基础性的、合理的、宗教研究的努力，它的目的是既在局部又在跨文化的层面上，成为在宗教表现中质询、发现可解释联系和区别的一个学术领域；并揭示在宗教资料中其他未被注意的关系。

这种新模式，一方面不将兴趣倾注在某些优先的属上（古典现象学），另一方面也不将兴趣放在人种志式的种上（人类学）；它是不偏不倚地坚持双边观点和比较过程的特性。新的比较的框架既不忽视相似性也不简单地将它们简化为表面上的一致；它既不忽略差异，也不超越人类活动范围夸大差异，或夸大贯穿于差异中的跨文化共同结构和功能。总之，宗教研究变成了一种理解什么反复发生，什么是差异和为什么有此差异的应用行为。

这些方面难以避免涉及自我反省因素：比较主义者角色的自我意识是一种有文化适应性的、可分类的和有目的对象的意识（这不意味着这种模式是幻想的、没有材料的）；是一种有选择过程和选择实践的清道夫（cleaner）的意识；是一种寻求知识的探索性、多元性、非主导的意识；是一种对正在形成的范畴批判的需要以及产生新的和可修订的主题的选择。

最终，广义的比较主义反对孤立的宗教研究。通过那些概念，我们特点鲜明地逡巡于宗教世界，例如多种神话和多种仪式。这些概念被证明是为深入思考人类“构造世界”而形成的模板，正如政治权威和血缘关系的诸范畴也变成对研究宗教生活有价值的工具。在这个跨学科的探索旅程中，比较事业寻求在更广阔的范围和规模中实现自身的价值。

（钟麒、魏农、代夙智译）

191 **注 释**

[1] 人类学家 Donald E. Brown 的著作 *Human Universals* (Philadelphia: Temple University Press, 1991) 是关于什么是一般意义上的人这个话题的重要的重申，它反对了两代人类学家对文化特殊性的关注。"世界"这个概念被系统性地与比较主要联系了起来，见 William E. Paden 的著作：*Religious Worlds: The Comparative Study of Religion* 第二版 (Boston: Beacon Press, 1994)；以及词条"世界"，见 *Guide to the Study of Religion*, ed. Russell T. McCutcheon and Willi Braun (London: Cassell, forthcoming)。传统哲学现象学、社会学的知识及认知心理学的近期发展都已利用"世界"建构概念作为一种基础人类行为，见 Francisco J. Varela, Evan Thompson, and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991)。

[2] Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1978).

[3] Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), p. 51.

[4] 乔纳森·史密斯有关比较方法的引人关注的、警钟式的文章，特别重视差异性的地位，并挑战那种独断的、臆造性的比较观。这种观点认为比较的文化材料在时间和空间中是不连续的。见《巫术栖身于比较》(即本书前言)。有关史密斯的术语体系，我认为是这样一个模型，在涉及人类行为时它允许跨文化类比，但它也对文化的历史外壳给予了足够的重视。概述这种跨文化因素，在这儿不是神秘的、用于解释思想"普遍"范畴的"人类心意统一体"，而是一种连续的人类行为。通过这种行为，人类建构社会团体、权威荣誉和神话对象，并维护领土，划分宇宙万物等。

[5] Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", in *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (Chicago: University of Chicago Press, 1959), p. 97. 伊利亚德以空间、时间、神话和仪式为工作主题。只要它们能被转换为显出相关历史内容差异性的知识，这些主题就可以假定重构的有效性，并不仅仅是其自身共同原初模型特性的一些例子。

[6] Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), p. 10.



[7] 有关宗教研究中的原型关联理论的论述，见 Benson Saler，*Conceptualizing Religion：Immanent Anthropologists，Transcendent Natives and Unbounded Categories*（Leiden：E. J. Brill，1993），especially chapter 6。

[8] Fitz John Porter Poole，"Metaphors and Maps：Towards Comparison in the Anthropology of Religion"，*Journal of the American Academy of Religion* 54（fall 1986）：414.

192

[9] 为了完全回应这个"移植化"的难题，参见 William E. Paden，"A New Comparativism：Reply to Panelists"，in *Method and Theory in the Study of Religion*，vol. 8－1（1996），pp. 37－40.

[10] 詹姆斯清楚科学分类思想的价值和缺陷。然而，尽管詹姆斯理解差异的层次，并最终承认当事人自我经验的价值，但这个特别的例子也阐明了前者。"如果螃蟹听到人类想当然和无礼地把它划分为甲壳纲的动物，也许螃蟹将极为愤慨并拒斥这种行为。它可能会说：'我不是那种东西'，'我就是我自己，我是独一无二的。'" *The Varieties of Religious Experience*（New York：Random House，1902），p. 10.

[11] 非常类似人类学者在非位语言和位语言上的分歧，这里前者代表了所谓"文化种"的论调，后者代表了外在研究者的范畴。在这种位与非位观点的限定和关系中，我发现以下这本书非常有用。*Emics and Etics：The Insider/Outsider Debate*，ed. Thomas N. Headland，Kenneth L. Pike and Marvin Harris，Frontiers of Anthropology，vol. 7（Newbury Park，CA：Sage Publications，1990）.



缩像中的巫术

——比较宗教学内部的词源学联系

洛莉·帕顿

193 连结了一个形体
和另一个的东西
也让它们分离
——但什么比起
形状变换的透明体
更加曼妙
是清澈的、波浪般的词语？
——米歇尔·多蒂，《差异》

不只是来之不易的休战

本书收录的文章的作者措辞都相当委婉。在维护相对主义时，他们常常提到一种经过炼造的、被重新解释的修正了的相对主义。在他们明显区别于过去的静态的、普遍的比较同时，他们又犹豫地、含糊地显露出与这种相对主义的联系。这些联系以一种谦逊的方式被阐释出来，比如比较性的著作仍然被继续看做“有建设性



的”或是它的价值在于它是其他解释方法中的一种有“启发性的”方法。在后现代的世界中，比较能够存在、发展并拥有它的位置，但它也必须找到一种更加柔和、含蓄的方式。

这些更为谦逊的词语是大卫·埃克尔（David Eckel）所称的后现代学术中的“尴尬的、混杂的特征”的一个标志，“现代主义的神话被打破了，但它们并未消失”。相反，“它们与那些早就被看做过时了的生活与思想的传统方式并存”。这种尴尬的、混杂的特征部分地源自于，它不愿意公开承认在连结这两套话语的思想方法中存在着一些基本的一致性。在本文中，我将对这一点进行论述。至少有一种思想方式是现代的与后现代的宗教研究所共有的：它们都将词语的起源看做一种规范的论证。换句话说，它们都将词源学用做比较的思想方法的一种形式。

194

在本文中我将考察两个个案，在威尔弗雷德·史密斯和马克·泰勒的思想中，词源学都扮演着一种批判性的理论角色。在两个个案中，词源学的功能都是双重的：（1）要表明对一个单词的历史考察中，宗教研究所必须达到的观念；（2）通过印证一个词语中较少为人所知的含义，使学者们注意到在比较研究中的一些更为可靠的方法，这种方法能更好地融合那些从讨论中排除出去的方法。为了说明这种相似性，我将证明在词语起源的微观层次上，尽管现代与后现代都断言两者之间存在着根本的区别，但实际上两者几乎没有什么差别。我将指出一个相似之处，这个相似之处扰乱并破坏了两者之间有着截然分别的论断，由此我将改变通常的处理方式（modus operandi）。对于词源学的这个不起眼的研究，向占我们比较意识主导地位的一整套严密的“差别”体系发出了有讽刺意味的挑战。

词源学与宗教的比较研究

由于篇幅所限，我不能对词源学与宗教研究的关系进行更为深入的研究，但一些背景仍是有用的。如我在别处所说[1]，对词源和

诸神的联系的研究在宗教史上有着悠久的传统。麦克斯·缪勒常常因为他对语言和宗教的起源的浪漫主义观点而遭到嘲笑。然而到了宗教史研究抛开这一观点、而从思想史的角度来考察缪勒观点的时候了。正如人们会对一些古代先贤的观点，如恩培多克勒的爱和斗争，托勒密的天体的思想，抱以适当的尊重，尽管并不相信一样，人们也应该将缪勒的观点看做一种天体演化的学说，一种新的创世神话，其中在黎明时代希伯来人被雅利安人所取代。这种神话的危险最为人所熟知了，但在这里所要描述的是它与其他宗教之间的涉及词源学的、或词语起源的显著的相似之处。

缪勒关注于由名称所揭示的起源。透过语言的“面纱”，缪勒发现了印度哲人的行为与态度：

> 我要将我意思表达得更清楚些。在比较神话学中，如果我们成功地发现神的名称的原始的意义，我们就获得了一个重要的观点。例如，如果知道了雅典娜、赫拉或阿波罗在希腊语中的意思，我们就有了着手点，也能更有保障地考察这些名称后来的发展。[2]

安德鲁·朗格（Andew Lang）是缪勒的对手，他长期协助缪勒研究原始人问题。朗格更为直接地在我们和他们之间作出了比较，他强调说我们都是研究神话学的科学家，尽管语言学家将这个人的研究称为“民间故事”（folk），而将那个人的研究称为“科学的”词源学，但两者都来源于同样的精神。朗格称：“人们对他们自己的神圣的故事的解释，对于只恩惠于他们自身的神的辩护都极容易和神话学混为一谈。”[3]（朗格暗示了惟一的差别在于“他们”比“我们”作出了更为错误的假定。）

在朗格看来，所谓早期的辩护方法之一就是词源学，即是考察词语根源的科学。由于朗格正确地说明了一些对于神话传统的评论是与他们自身的研究的一般趋向和谐一致的，他也应该将一些素朴的评论家算在内。然而，他错误地认定他们也和那些 19 世纪的学



者一样，动机是某种理性的合道德的需要。过去，诗人们滤掉了渎神的神话或是记述了对神的辩护，现在这已经变成了哲学家和古典语作家的事务了，他们有意地净化流行宗教中的神。对于神圣的故事，无论是保存在诗歌中的，还是由信徒所讲述的，都需要提供一种系统的解释。

在朗格看来，在宗教辩护者的装备中，词源学一直是最得力的武器。他发现很容易就能看出借助于词源学，即使是最恶劣的传说也能被迫产生出纯洁无害的意义，也能被解释为是仅仅由对词语的误解而造成的无意的疏忽。对于这个假设，在婆罗门人、希腊人以及日耳曼人那里都能发现同样的情况。于是，朗格进一步讨论了在柏拉图的《克拉底鲁篇》中，苏格拉底就“kronos”这个名称所使用的同样的词源学方法，朗格称整个过程是“虔敬的和慰藉的”，它依赖于“个体的趣味和预设的理论”。如果人们相信朗格的这种19世纪的净化说，那么在这种“清除”中就有些不一致之处。他的批判取决于词源学家能否胜任别的工作。 196

19世纪的阐释者是最后一批将词源学作为一种彻底的方法的阐释者。他的彻底的揭露在后来的学者中引起了一种玷污感，甚至于从宗教史来看，讨论词源学问题和词语的原始意义都变得可疑了。有讽刺性的，然而却相当有意义的是，最近的怀疑的解释学转向更有效地替代了19世纪的学者的更加素朴的方法，解释学从他们已有的系统化的知识出发去阅读文本。尽管我们的前辈似乎很迂腐，但他们有一个至关重要的洞见：词源学是一种有其本身内容的思想方法，能够凭借自身的资格作为一种解释宗教的有效工具而受到检验。

现代词源学：史密斯的“Religion”个案

下面进入对第一个个案的研究。威尔弗雷德·史密斯的《宗教的意义与终结》[4]全书就围绕着一个词源学的问题。史密斯追溯了“religion”一词的历史，在罗马时代，“religio”一词的“古代的”

意思是人们面对不可知的可怕力量所感到的敬畏。受古希腊思想的影响，西塞罗软化了这一用法，将它描述为一种情感，一种人的生命的品质，他将“religious”区别于“superstitious”，后者取决于人们进行宗教仪式时的态度。早期教父用“religio”这个词描述教会的组织结构，也用它来指人和神之间的关系。在早期基督教与异教徒的争论中，“religio”变成了“一种崇拜的方式”。在奥古斯丁看来，“religio”并不是一套宗教仪式和信仰的体系，也不是一种历史的组织，而是与上帝的爱和荣耀生动地、个人地相遇。在阿奎那看来，religio是人朝向上帝的提升。在宗教改革时期的思想家眼中，这个拉丁词指某种个人的、内在的与超验的东西——茨温利（Zwingli）和加尔文都将religio看做一种虔敬，史密斯证明了他们使用的这些词是可以互换的。到了17世纪，“religio”成为一种观念和信仰的体系，部分原因是它受到了启蒙运动将宗教理解为类似于信仰的科学体系的影响。这种外在化反映并服务于宗教派别的冲突和将世界的其余部分赋予意义的努力。

除此之外，这个词还有罗马天主教的实践意义和施莱尔马赫（Schleiermacher）的情感或气质的意义。逐渐地，它也意味着若干世纪以来这些意义的历史发展。在此基础上，用史密斯的话说，黑格尔认为“religio”是“一个概念（Begriff），一个在动态的表达中揭示自身的自在的、超验的观念”[5]。如史密斯所说，从那以后对于“religion”的本质的探求一直继续着。史密斯的词源阐释的结果如下：首先，英语词“religion”有一种个人的虔敬的意义。其次，“religion”指一种信仰、实践和与特定的社会相联系的价值体系，它还指神学家们要塑造的“观念的”体系。最后，“religion”这个词还是一种普遍意义上的总括，即“普遍宗教”（religion in general）。这些定义各不相同，但还没有一个定义或用法成熟到了能够对这种状况安然处之的程度。

威尔弗雷德·史密斯本人的看法是这个词和那些概念应当被归结于第一个意思，即“个人性”（personalness）。这样做在根本上不仅是有帮助的，而且保留那些意思也是会引起误导的。



“religion”这个词是令人困惑的、不必要的和会引起曲解的。这种困惑的产生是因为并不清楚宗教是一种实践中的虔敬形式还是一种信仰的体系。曲解的产生是因为大多数作为宗教研究对象的传统本身并不使用这个词，每种传统中的知识精英并不关心如何将这个词翻译到他们或素朴或神圣的语言中去。于是，史密斯论证到个人信仰的生命力和对历史传统的学术的理解应该取代所谓的“宗教史”[6]。

宗教的词源学研究与比较

198

为了表述清晰和获得共鸣，威尔弗雷德·史密斯抛弃了“religion”一词。在对这个词的历史考察中，他表明了“religio”一词的惟一含义，即虔敬与崇拜的实践活动，不能够实际上也没有在历史上保持它的单一性。有太多的含义堆砌在“religion”上，这些含义远离了信仰传统本身。因此，史密斯的宗教词源学研究有四重任务：（1）剖析这个词，使其回到历史的根源上，如果这个历史根源不是“原始意义”的话；（2）这个词在早期是一种表达人的内心的虔敬的形式，史密斯要表明这种意义的失落；（3）要尽可能地清除堆砌在这个词上的瓦砾，为具有内心力量的新的词语（如“信仰”和“传统”）腾出地盘；（4）寻求一种对所比较的传统来说更为适当的比较研究的纲领。于是词源学为一种新的比较研究创造了空间，因为它在词源中揭示了这种意义的核心所在，而这个核心正是比较的惟一基础。宗教（religion）在根本上是指个人的虔敬，新的词语必须更为精确地表达这个意思——新的词语也必须与传统本身更为一致。

但为什么这个词语的历史是令人信服的？在现代主义的意义上，这是一种再发现，揭示这个词语背后的统一性原则的活动。一个词语是一些不起眼的含义的随意聚合，这些含义各不相同。而比较思想的本质正在于将同样的因素（在这个例子中是一个词语）运用到不同的情况之中，并在那种情况中观察它的相互作用。这就是

现代主义的词源学，现代主义的词语历史。

但威尔弗雷德·史密斯的词源学不只是揭示了词语在不同时代的不同用法：他的词源学有一种“原始的”嗜好。这不仅仅是说“religion”一词有着种种不同的含义，“手推车”（wheelbarrow）和“音乐”（music）也曾有不同的含义，我们要做的是在“religion”这个词中发现一个意义的内核。历史起源的价值（当今这种价值肯定会被后现代主义所排挤掉）在史密斯的文章找到了一个更为安全的居所。抛开“religion”这个词不论，史密斯称他发现了这个词的原始含义，即信仰与虔敬。因此词源学就允许在这个核心的基础上进行一种比较，在所研究的宗教传统的道德承诺的基础上，人们就能进行对话。这无疑使得一个传统中的代表之间的直接的、同情的对话成为可能，也使得人们能够不带任何曲解而对这个传统进行学术研究。

199

后现代词源学：泰勒的“Templum”个案

人们也许会设想后现代的宗教研究会谨慎地对待词源学，因为词源学的研究会连带着起源、本质和言语的直接性这些观念。然而后现代主义者可能比现代主义者更多地使用词源学。但是后现代主义者却是以游戏的态度使用词源学的，通过考察语词的历史，他们试图发现一系列可能的情况，提出一些虽然被提出但从未被回答的问题。马克·泰勒在他的后现代神学著作《非》（*Nots*）[7]中也用到了词源学的方法，他将词源学当做一种批判雅克·德里达的否定神学研究的方法。然而，如我们在下面将看到的，甚至在这种更加后现代式的形式中，词源学对于比较思想仍具有非常重要的、与现代主义极为相似的意味。

首先我们来看泰勒所分析的文本：德里达的《如何避免说：否定》[8]。在对古希腊和基督教的否定神学的分析中，德里达谈到了“去否定”（de-negation）——一种创造否定话语而最终确立肯定价值的方法。由于篇幅所限，这里并不对德里达文中异常的复杂性进

行全面解释[9]，概括地说，德里达追溯并分析了否定神学的景象，从柏拉图的“Khora”到埃克哈特的筛子（sieve）以至海德格尔的裂隙（Riss）。德里达对“去否定”的阐释是从“Khora”开始的。在柏拉图的《蒂迈欧篇》中，造物主（Demiurge）将对于创世过程来说本质性的范型图像引入到空或非空之中，而“Khora”就是作为那种空或非空出现的。这样 Khora 必须超出生成，由于它超出存在；它既不是存在也不是非存在。Khora 包含着一种否定性，它既不在肯定神学之列，也不在否定神学之列。德里达进而断定基督教中的“*logos*”是与“否定法”（via negation）融合在一起的，并说明了它暗含着肯定（affirmative）。在基督教神学中，上帝超越于存在，但他又与存在相连续。当否定完结的时候（这种完结对于神学来说是可能的），否定变成了肯定。在奥古斯丁、伪狄奥尼修斯、明谷的伯尔纳和埃克哈特大师那里都是如此。海德格尔的哲学著作中也露出去否定方法的端倪，尤其是在《艺术作品的本源》这篇文章中。在这些作家的著作中，否定的语言是终极存在的可能性的界限：于是它的“场所”是个入口，像神殿外面的圣堂一样。德里达写道： 200

> 说，是为了要求别人不要说，是为了说神不是什么，是为了说神是非神（non-god）。一个人怎么会听到存在（being）这个连结了单独的言语和沉默的秩序的系词呢？哪里有它的场所？它在哪里发生？正是这个场所，这个书写的场所，更准确地说，一个入口……这个场所仅仅是个通道，更准确地说，一个入口。但这时入口所通向的不再是一个场所。一个场所的附属、相对物，一个超乎寻常的结局；这个场所是存有（Being）。正是存有本身发现自己作为一个场所，变成了入口的条件。入口恰是神圣的场所，神殿的外堂。[10]

泰勒对于德里达的批判性阅读正是从对于神殿的讨论开始的。

泰勒用词源学方法处理海德格尔、埃克哈特和神殿的观念。德里达论证了哲学和基督教的否定神学扩展了古希腊本体论的统治，而泰勒回应说统治就需要进行压制，但被压制的永远不会消失，它们总是回来破坏、干扰、制造混乱。泰勒论证说，被压制的是破裂（the break）：“艺术作品的起源……是个必然的裂隙（Riss）——撕裂、分裂、断沟、污迹、破口。可能这个使否定神学的文本分裂的裂隙指向着一种不同的时空。”泰勒这里想要论证的是裂隙是神殿的一部分，但不是在我们通常由圣堂（sanctuary）这个词所想到的井然有序意义上的神殿。因此，他的词源学考察是：

> 毕竟“神殿”来自于拉丁词 templum，它和 tempus（时间）一样来自于希腊词 termnos。Temno 意味着“切割”（cut），temnos 就意味着被切掉的部分。据此看来，templum 就是一个片断，被切下的部分。于是，它是所割除的时间和空间……la part madudite，可能 templum 的时/空是不可穿越、不可忽视的入口的时/空：像是一个不可见的筛子……一个能让眼睛去看的滤镜。[11]

泰勒的这种词源考察的结果是什么？让我们回过头来追溯泰勒所采取的步骤。我们要意识到处理的文本已经经过了有趣的六个步骤的诠释。我是在写泰勒，而泰勒是在写德里达，德里达是在写海德格尔，海德格尔是在写埃克哈特，而埃克哈特的否定神学是以古希腊的本体论为基础的。正是词源学使泰勒穿越了他（还有我们）所处理的多层文本：词源考察使他回到了“templum”这个词的古希腊根源和它的历史共鸣之中。

201

最为重要的共鸣是泰勒对神殿的场所的疑问；他认为这个入口不是“属于”神殿的，而是被分割开的部分（la part madudite）。德里达认为在否定神学中，神殿扮演着视线的入口的角色，所有的事物都必须穿越它。“因此，为了看到本身并不在场的东西，眼睛穿过存在的入口朝向非存在。”[12]泰勒用词源学方法来批判德里达



的这种看法，他表明在否定神学中，神殿不仅仅作为属于这两个场所的入口，而且还作为不属于这两个场所的“被分割开的部分”。因此并不像德里达所说的眼睛是个滤镜或筛子，而是被割除的部分对眼睛来说扮演着滤镜或是筛子的角色。泰勒写道，“可能 templum 的时/空是不能被穿越或抹掉的入口的时/空：某些东西像是不可见的滤镜或是筛子，容许眼睛去看”[13]。泰勒将**神殿**的词源看做被分割开的部分，作为不可穿越的入口，它得到了回应，它是存在与非存在之间的神圣之地。

然而，对神殿的另一种回应是：它是撕裂的部分，是一个缝隙，一个断裂。正是这个断裂扰乱了否定神学的文本：存在与非存在的差别是在神殿的圣堂中发现的。对于泰勒来说，神殿成了对海德格尔的“本体论差异”的描画，这种“本体论差异”是在对神能说的东西和对神不能说的东西之间的界限——这个入口最终会引导我们经由不说（not-speaking）对神进行断定。所以，对于泰勒来说，神殿的词源意味着没有一个中心，而只有一个介于存在与非存在之间的永恒的往复穿梭。

“Templum”的词源学研究与比较

神殿的词源被看做被分割开的部分，或是不可穿越的入口，这对于比较有着非常重要的意义。因为神殿作为本体论存在的入口根植于基督教和古希腊的思想传统，海德格尔这样的思想家也是以这个传统为基础的。但是泰勒指出还有一个被分割出的部分，一个未包括在内的否定神学的本质部分：德里达在文章中并没有打算谈及犹太和伊斯兰传统中的否定神学运动。如德里达所说：“为了使这个巨大的场所（犹太教传统和伊斯兰传统）保持空白，首要的是不能将神的名字和这场所的名字连在一起，让这巨大场所仍是一个入口，这难道不是最为一贯的、可能的否定神学方法吗？”[14]泰勒论证说无论德里达对于穆斯林和犹太人的沉默是多么一致地运用了否定的方法，他不是在建造一个入口的神殿，而只是在建造一个被分

202

割意义上的神殿。在泰勒看来，德里达在处理否定神学的传统时，没有涉及穆斯林和犹太人，这就造成了巨大的断裂和分歧。

泰勒表明，由于德里达没有讨论穆斯林和犹太传统，他就没有跨越入口进入到和穆斯林及犹太传统的比较中，那样比较就会变成危险的自说自话。“由于缺乏能力和自主权，我永远不能说我的出身使我和犹太人、阿拉伯人最为接近，像别人说的那样。”[15]德里达却反而分析了离他更远的思想——古希腊、基督教和德国哲学。

因此，泰勒对 temple 的词源学考察和他对于不可穿越的、被分割的入口的强调就迫使比较采取一种新的方式：甚至在对翻译的可能性的否定中，后现代主义仍然选取一些文本作为注定要“跨越”、注定要“翻译”的，而将另一些文本看做超出了入口本身的范围。泰勒表明，由于德里达不愿意去触及犹太人和阿拉伯人的思想，所以这些思想就超出了他对否定神学的研究范围。更为直接地说，就宗教的比较研究而言，泰勒通过简单的词源学考察暗示了，德里达拒绝穿越入口进入到犹太人和穆斯林的传统也就排斥掉了一项重要的比较活动。而正是这个比较活动最能实现后现代的计划，即融合那些“萦绕西方神学—哲学传统的异类”[16]。泰勒对德里达的批评表明了，比较运动是可做的最有意义的活动之一——它是惟一能使古希腊和基督教让出它们在思想领域的统治地位，允许穆斯林和犹太传统进入其中的运动。

在这一节的结论中，惟一必要的是指出泰勒将“temple”的词源看做“不可穿越的入口”、“被割除的部分”使他对德里达有了一种新的解读，因此这可能也是一种解读后现代的新方式。泰勒表明了神殿是一种德里达所不能穿越的场所，但是如果他要承认那些他所不能说的犹太人和穆斯林的传统，他所要进入的正是这个场所。“temple”一词在历史上的共鸣使得泰勒能够批评德里达，泰勒认为，德里达本人会为了将他作为一个阿尔及利亚的犹太人的传统吸纳到他的著作中，从而扩宽比较的视野。在他对德里达的批判中，泰勒表明了要使比较成为自说自话需要足够的勇气。

203



5 结论

在结论的一开始，我将描述这两种词源学考察的差别：显然，泰勒的词源学并没有一个清晰的历史分析，而威尔弗雷德·史密斯的著作就做到了这一点。泰勒的作品有一系列的共鸣，有一系列要被阐发的、但从未被充分意识到和终结的可能意义。对“religion”的词源学研究使史密斯可以在对宗教的学术研究和跨宗教的对话中，重新建立直接联系和产生共鸣。泰勒对“temple”的词源学研究表明了，由于德里达未涉及犹太和伊斯兰的传统，这就破坏了德里达本人对古希腊和基督教思想中的逻各斯中心主义的去中心化的后现代设想。威尔弗雷德·史密斯使用的是直截了当的、便于陈述的语言，而泰勒则运用游戏式的问题和对否定的否定来表达他的意思。

然而，泰勒和史密斯（朗格如此，在朗格之前的缪勒也是如此）所关心的根本问题是，词语变化的历史轨迹如何能够揭露思想中的错误，然后如何纠正它。两者都重视对词语的微观研究，所以当这个词被再次提出的时候，它具有了新的含义。这个重新使用的词语本身就是灵验的、充满魔力的，正如同在宗教仪式中缩像所发挥的功能一样。

下面我将描述这一过程。正如苏姗·斯图尔特（Susan Stewart）在对缩像化（miniaturization）的研究中所说：“实际上，所摹画对象体积的缩小能够增加它的意义……缩像总是趋向夸张——正是细节的选择这一过程在缩小了一些细节的相同的过程中也放大了一些细节。”[17]与之相类似，我们也能将词源学方法看做一种词语的“缩像化”。泰勒和史密斯所进行的对特殊的、“充满感情的”词语的历史考察也是一种细节的选择，这种细节的选择放大了意义。在对细节的放大中，词语的效力也增加了——一种学术仪式中的魔术。[18]　204

因此，正式的词源考证中的“religion”能够成为一个代表虔敬的词语，能够被其他的信仰传统理解和转化；游戏式的词源考证

中的“temple”也能够提醒后现代的宗教学者：他们把一些东西遗漏了。这种正式的词源学引出了一种比较的新观点，这种观点强调不同传统间的伦理方面的联系。史密斯也暗示了由于多种意义的混淆，“religion”在研究者和被研究的对象之间产生了距离，而如果将宗教理解为虔敬（由“faith”与“tradition”这些词所补充），就也会在两者之间产生更多的联系。马克·泰勒暗示了将“temple”看做一个可穿越的入口使得德里达忽视了穆斯林和犹太传统的问题；而如果把“temple”看做一个从德里达的研究中割除下来的镜片，它就会使犹太传统和穆斯林传统与占统治性的基督教和希腊传统直接地相遇。史密斯和泰勒甚至坚持对他们的差异进行比较，更有甚者，他们两人都坚持使用那些解放了宗教思想家的比较形式。

因而，我将转向这两位学者的相似之处，这些相似之处干扰了在宗教的现代研究和后现代研究之间构建严密的差异结构。两人都通过历史来追溯词语，在这样做的时候他们发现了意义的新的可能性。但为什么两种研究都用上了词源学呢？因为这二人使用词源学是朝向相同的目的。这两位学者为了表明比较思想在重新记起“他者”的过程中所展现的伦理价值，都用到了词语溯源法和词语记忆法。比较加强了学者与他们的研究对象之间的道德联系。在我们的例子中，他们的研究使用同样的词源学工具，我们看到现代主义者与后现代主义者至少在这一点上是一致的——比较活动和道德活动能够成为同一的。可能这个根本的一致应该成为这两种方法间的公认的、关键的联系。在这种意义上，本书中的文章就无需委婉地措辞。也许现代与后现代之间的这个相似之处不单单能成为一个来之不易的休战协定，用诗人米歇尔·多蒂（Michael Doty）的话说，它也能成为一种有趣的、变换形状的透明体。

（宫睿、戴远方译）

205 **注 释**

[1] Laurie L. Patton, *Myth as Argument: The Brhaddevata as Canonical*



Commentary（Berlin：DeGruyter Mouton，1996），pp. 138－42；更多的讨论参见同一书中的《语言与宇宙论Ⅱ》。

[2] Max Müller，*Contributions to the Science of Mythology*，2vols.（London：Longmans，Green，1987），1：410－411.

[3] Andrew Lang，*Myth，Ritual，and Religion*，2vols.（London：Longmans，Green，1899），1：14.

[4] Wilfred Cantwell Smith，*The Meaning and End of Religion*（1961；reprint，Minneapolis：Fortress Press，1991）. 关键的词源学讨论见 pp. 20－50。

[5] Ibid.，p. 47.

[6] Ibid.，p. 50.

[7] Mark C. Taylor，*Nots*（Chicago：University of Chicago Press，1993）.

[8] Jacques Derrida，"How to Avoid Speaking：Denials"，in *Languages of the Unsayable：The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*，ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser（New York：Columbia University Press，1989），pp. 3－70.

[9] 具有讽刺意味的是，这里我完全意识到了要清晰地解释德里达的著作是堂吉诃德式的——这种努力可能在根本上就和他自己（还有泰勒的）作品的游戏式的、隐晦的本质相悖。

[10] Derrida，"Denials"，p. 52.

[11] Taylor，*Nots*，p. 50.

[12] Derrida，"Denials"，pp. 52－53.

[13] Taylor，*Nots*，p. 50.

[14] Derrida，"Denials"，p. 50.

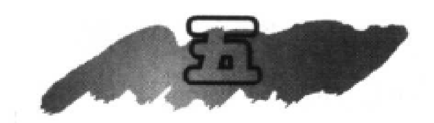
[15] Ibid.，p. 66.

[16] Taylor，*Nots*，p. 54.

[17] Susan Stewart，*Nonsense：Aspects of Intertextuality in Folklore and Literature*（Baltimore：Johns Hopkins University Press，1980），pp. 100－101. See also idem，*On Longing：Narratives of the Miniature，the Gigantic，the Souvenir，the Collection*（Baltimore：Johns Hopkins University Press，1984）. This is treated by Jonathan Z. Smith in "Trading Places"，in *Ancient Magic and Ritual Power*，ed. Marvin Meyer and Paul Mirecki，Religions in the Graeco-Roman World，vol. 129，ed. R. van den Broek，H. J. W. Drijvers and H. S. Versnel（Leiden，New York，Köln：

E. J. Brill, 1995), pp. 13 - 27.

[18] 对于“Magic”一词在观念的著作中不恰当使用的讨论，参见 Laurie L. Patton, “Making the Canon Commonplace: The *Ṛgvidhana* as Commentarial Practice”, *Journal of Religion* (January 1997): 1 - 19. 对于吠陀仪式中的缩像和转喻的讨论见上书作者即将刊行的“*Viviyogavijñāna*: The Uses of Poetry in Vedic Ritual”, *Journal of Hinduism*, special issue on Hinduism and the Arts, ed. Bruce M. Sullivan.



因陀罗之网：比较与知觉的作用

——劳伦斯·沙利文访谈录

这是本书编者金白莉·帕顿与哈佛大学世界宗教研究中心主任劳伦斯·沙利文（Lawrence E. Sullivan）的谈话记录（经整理）。访谈录音时间为1997年10月29日。 206

比较与文化风尚

帕顿：拉里，我想还是先谈谈您的学者生涯吧。您作为比较宗教学家，都受过哪些训练呢？您在专业方面的训练（即中非和南美土著传统的研究）自然就不用说了，可是，何以见得这些研究方法，与您所面对的跨文化比较或共时比较的可能性问题是一致的呢？还有，从那时起，这些前提都经受过何种挑战、在您心中又经受了何种变化？我们就先谈谈这段个人经历吧。

沙利文：我当年在芝加哥大学攻读博士，专业就是非洲学。当时的研讨班很出色，参加的同学都是很好的学术伙伴，而且老师给我们的启发也很大，不过，当时还没有什么人研究“操法语的中部非洲”。记得有一位非洲史研究者，叫拉尔夫·奥斯丁（Ralph Austin）。他与维克多·特纳都是当时难得的非洲学研究者。我入

学一年半后，特纳离开芝加哥去了弗吉尼亚。不久吉恩·考马洛夫（Jean Comaroff）和约翰·考马洛夫（John Comaroff）来到了芝加哥。因为当时没有人研究我这个专业，所以不得不靠对比来取得学术探讨的启发。说到研究院的专业化和比较，一句非洲古谚似乎很适用："阅历浅的人总觉得妈妈做的饭菜最香。"我广泛交游的目的就是想尝尝各种学术食粮。为了把我从拉尔夫·尼古拉斯（Ralph Nicholas）和伯纳德·科恩（Bernard Cohen）等印度教老师或从约瑟夫·北川和弗兰克·雷诺兹（Frank Reynolds）等佛教老师那里学到的东西吸收进来，我最起码要比较一番。我努力学习他们的方法以及他们针对各自的材料所提出的问题，并考虑有哪些东西可以借鉴到我的研究中来。

207

可见，从我接受训练的那一刻起，我就致力于比较了。这是我个人学术经历的一部分背景。我的两位人类学导师维克多·特纳和马肖·萨林斯（Marshall Sahlins）都做过广泛的田野调查，并知道怎样去写一份详尽的报告，怎样去从事那些强调语言和文本的案例研究。当然，他们两人也与我所师从的其他人类学家一样，对某些问题的比较研究感兴趣。比如，对特纳来说，感兴趣的是礼仪和阈限——包括乌托邦集体运动，以及与理解和运用象征（尤其是象征行为以及社会戏剧）有关的问题。按萨林斯本人的说法，他对历史结构的比较感兴趣。南希·姆恩（Nancy Munn）比较空间宇宙论；瓦莱里奥·瓦莱里（Valerio Valeri）比较圣事体系。迈克尔·席尔瓦斯坦因（Michael Silverstein）从事"语言反射结构"这一有趣的研究；而保罗·弗里德利希（Paul Friedrich）则致力于比较诗学和比较神话学的研究。我受这些老师熏陶。在芝加哥期间我还有幸接近伊利亚德，亲聆謦欬。

帕顿：您试图以比较的眼光看待非洲的材料，您的这种努力受这些学者关注吗？或者您觉得这更是一种您不得不采取的独自的研究吗？

沙利文：读研究生其实是一段独自求索的经历；要说"关注"那还谈不上。那真是一种发自内心的求索；而我当时居住和研究的



地点是在“南边”靠近比尔森的某地。从研究生开始的阶段起，你就得寻求一些方法来帮助你解决问题。比较到底是不是一种可靠的方法？对此，学者们的看法分歧很大。我想一直以来灌输给我的是这样一种看法：比较已经是穷途末路，根本的出路就是对社会组织进行封闭式的研究——我尤其要致力于探索扎伊尔基伍省雷伽人文献的社会、经济和物质的基础。 208

帕顿：那时比较怎么会是一种末路呢？

沙利文：当时大肆渲染宗教学比较法破产的主要是文化人类学家，而这些我曾经仰慕、现在仍然仰慕的学者，却没有正儿八经地受过比较宗教学的训练。他们所理解的宗教学无非是一种不利于他们学科的发展并要被淘汰的东西。他们觉得比较只是原始阶段的事情。尽管此后他们的学科发生了变化，但是他们认为比较宗教学从弗雷泽爵士或爱德华·泰勒以来一直都没有什么变化。我们这些宗教研究者总在阅读人类学，而人类学家则往往跟不上比较宗教学的研究步伐。具有讽刺意味的是，这些人类学家居然对他们研究中常常要用的那些比较也视而不见：正是这些比较绘出了“本土”与“外来”的差异。总的来说，他们都是一些田野人类学家，其生活在两种状态间摇摆：时而从事田野工作（尤其是在职业生涯的早期），时而又在大学从事研究和教学。他们由于看不到这一点，所以就想把他们从异域得来的田野经验，当成他们自己以及他们的学生或读者所熟悉的东西，从而落入了乔纳森·史密斯所谓的人种志比较的窠臼。继伊文斯-普理查德之后（研究希鲁克族、努尔族并援引古德弗瑞·林哈德有关丁卡族的研究成果的）弗瑞德·艾甘（Fred Eggan）以及怀亚特·麦克盖菲（Wyatt MacGaffey）的挑战性观点，慎重地谈到了艾甘所谓“受控的比较”的可能性问题。我一度觉得它很有吸引力。艾甘主张研究几个在历史上或文化上同源的案例（比如四五个）。这些案例是值得比较的，因为它们源自相同的结点。关系或排列之间具有历史相关性，并且都是同一个复合体的一部分（这个复合体可以在地理空间和历史时间中标示出来）。

于是我认识到，为艾甘式史学比较提供辩护的理智基础不可能完完全全具有历史性。这样的比较还必须依赖于象征的本质，依赖于从事检索的历史学家的感悟能力，依赖于文化科学家的阐释性建构（这些科学家不属于该历史视域的一部分）。另外还需指出：那几年乔纳森·史密斯也教过我。我觉得乔纳森·史密斯见解精辟、令人鼓舞；他激发我们去采纳一种新的、更具自我批评精神的比较。于是我开始感觉到，认真检讨合法的历史比较，必然会开启多层次对比的广泛可能性。与此同时，我也看到有人怀着这样的意图，即要限制或取消广泛对比，因为觉得它是一种可疑的做法——它将我们当代那些（往往是片断的、开放的、多源头的和多层次的）文化经验掏空了之后进行研究（就像早期弹道学一样）。简化和控制的欲望，一步步压倒了我们的（正当）愿望——即要揭示出各种复合体的意义和模式（正是这些复合体构成了文化）。

209

比较的深层结构：大脑—心智模式的形成

沙利文：我在研究生阶段遇到的这些比较，基本上具有历史的性质（指广义的历史而言）。后来在现象学领域从伊利亚德那里、在文化人类学领域从维克多·特纳那里、在语言学和结构人类学领域从列维-施特劳斯的著作中，我见识了一系列比较的前提或者说广泛对比的选择平台。老师们要求我们这些研究生去概括这些比较方法的不足之处（某种意义上说是失败之处）。我们琢磨每一种比较方法会带来什么样的风险。不过那时还没有现在这样笼统的提法——说应该彻底摒弃比较，因为我们的文化经验会彻底限制我们的理解（尽管我们的经验具有必然的、广泛的可比之处）。从事比较，我们要的是小心谨慎，要的是高度的自我批判精神。其实，想想那句家里饭菜香的谚语，我们便知道，谨慎和自我批评乃是从事比较宗教学的绝佳理由；比较以别的方法难以做到的方式，揭示着研究者的方法论错误，表露着他（她）的文化偏见。

在结构主义方面显得颇有帮助的事情之一，以及，列维-施特



劳斯在整个20世纪70年代掀起某种热潮的原因是：他采用了语言的模式（后来又采用了音乐和数学的模式），并且阐明了这些模式对文化研究（如神话、面具和村庄空间的研究等）具有什么样的启发。各种模式中的象征代码由于这一种或这两种理由而互相启迪。 210 它们都是同一种心灵的表达（因而音乐、数以及神话等都是同样运用这同一种心灵而产生的同源表现形式）——一种撇开了主体的康德主义。因而，各种各样的象征代码的共同产生，为它们的与生俱来的可比性奠定了基础。各种代码之间之所以存在着关联，其缘由或许还在于语言学或遗传学的研究所揭示的那些比喻——正是这些比喻激发了心灵并赋予它某种能力。这些比喻表明了某些心理过程，并且从多方面决定着这些过程——这是在类比的意义上用以处理各种文化实在和物质实在的具象科学。[1]

帕顿：那您赞成他的看法吗？

沙利文：我发现这个理论很有启发性，通过深刻反省修辞这个文化表达的领域，我们可以很好地懂得怎样去比较神话。我不想把这个方案全盘否定；我只是想对“科学”、“具体性”以及“二元对立”等核心概念提出批评，以便我们能够摆脱单纯书面语言的局限，从而在一个更加广泛的基础上获得我们的启迪。运用过程中的语言或在口头表达中生发和运用的语言会是怎样的呢？这样说并不是要贬低写本的意义，因为显然写本在圣经文化中具有特殊的地位。只不过从根本上说，我们的语言经验大部分是在书面语言之外得到的。一旦超出了书面的东西，语言就广泛地包括了所有的文化声音，包括音乐以及各种具有文化价值的声音。[2]是不是可以把我们的理论建立在全面的视觉表达和全面的听觉表达的基础上呢？我们能否把它们作为一个基准，借以在宗教学领域内提倡比较的方法呢？最近我一直在想，我们是不是可以通过研究声音或视像的本质和结构（不仅仅是在物理方面，尤其是在把它们看做神经生理学所探讨的感性经验时所涉及的层面），而得到一些启发呢？

其实，20世纪70年代期间［准确地说是自从德·索绪尔和弗朗兹·柏普（Franz Bopp）以来］涌现出来的许多比较用语，或者

源自语言学领域，或者（日甚一日地）源自遗传学领域，正如这两门比较科学也彼此借鉴所谓的交流代码和信号一样。有关代码、开关、发送器以及感受器的探讨，对神经生理学来说也是至关重要的；这一点值得关注。这种共享术语的现象表明，进一步深入研究神经生理学是有前景的。

211

帕顿： 您在反省比较研究时，将我们的注意力引向了神经生理学，您这是在强调从事比较（即重新整合各种知觉材料）的学者的心理作用呢？还是在谈论一个可谓是生物学版本的列维-施特劳斯主张——谈论被比较的对象即从事宗教活动的人的一种深层心理构造呢？

沙利文： 真正有意思的地方就在于兼而有之。我倒觉得，这正是解释学对神经生理学所可能具有的一种启发。通过观察大脑和心智而表明，在观察的显微镜的两端都有大脑在发挥作用：专注就是共同的状况，各个层次的研究中全都充满了这种情形。这也就是神经生理学在人文科学中尤其值得关注的缘由。在这方面我们有一些重要的考虑。反过来，我们对大脑的研究，也会使我们带着新的、真切的眼光去看待心智的表现方式，因为心智一方面使该生理学成为可能，同时又受其限制。我们在文化中见到的东西，与我们的大脑允许我们见到的东西（即向我们呈现的各种模式）之间总是有某种密切的关系，其主要原因在于大脑对那些视觉的、记忆的和充满感情的表象所采取的处理和安排方式。人脑在接受和感知外部刺激时，总是采取某种固定的模式。我们可以称之为天赋的或先天论的立场。我这里所谓的“先天论”，不是针对文化而言［比如像拉尔夫·林顿（Ralph Linton）在研究先天性运动时所做的那样］，而是指脑科学中的先天论。先天论立场尊崇天赋能力——这种能力对那些由易错的感官所接收来的信息进行排列和提炼。这种关于心智和大脑的先天论立场，从笛卡儿开始，经由 20 世纪初叶诸如艾瓦尔德·黑林（Ewald Hering）等生理学家，而一直流传至今。照这一立场看来，心理在相当程度上要受天赋神经中枢的活动的制约。

你在先天主义之外，还会看到一些经验论者或唯文化论者，他们这些人想要强调文化方面的作用——正是文化缔造了模式从而奠定了理智的基础。以为知识都建立在感觉基础之上，提倡这种观点的乃是像约翰·洛克、贝克莱神父、大卫·休谟这样的经验论者，而这些人的观点又是经由物理—心理学家赫尔姆霍茨（Hermann von Helmholtz）而传承给我们的。通过这些思想家，我们意识到，感官刺激的意义始终深植于潜意识中，而且是模糊的。在文化制约之下的感知者，通过有意识和无意识的推想，而参与到了对模式及其意义的感知之中。 212

不管怎么说，大脑的作用能够为我们如何看待心智、大脑、身体、行为以及文化之间的关系，提供一个绝对富有启发的形象说法。我觉得两方面都涉及一件很有意思的事情：脑科学将使我们对感知的生理系统（包括它的局限和它的潜能）有所认识。同时我也相信，脑研究也会为我们释放出或为我们宗教学领域引进一些新的隐喻，一些语言学和遗传学不曾提供的新的组织形式。我们要记住，人脑是迄今所知的世上最为复杂的器官。对其组织和功能了解得越多，就越能更好地说明与之休戚相关的其他实在事物的秩序和功能。

比方说，现今有一种功能强大的 MRI（磁共振影像），可以让我们察看究竟大脑的哪些区域在行使各自的功能时“发亮了”。心理学家们早已经认识到，人脑中有一些触发点专门负责视觉、听觉、嗅觉以及某种类型的记忆等。而如今我们凭借这些非干预性技术而看到的恰恰就是大脑神奇地“亮”了起来。尽管 MRI 证实了这样的想法，即（人脑中）有分工明确的模块，但是人脑在回应刺激时却是整个儿地亮了起来。诚然是某个声音或意象激活了特定的模块，为大脑的活跃提供了机缘，但是大脑在这一个向内传输的过程中，却将它与记忆和情感融合在了一起。在回应那些针对特定模块的刺激因素时，整个大脑都一块儿亮了起来。这乃是大脑整体作用于部分的结果，但这种作用又不是无差异或无定型的。

帕顿：如果我理解得没错的话，您的意思似乎是要把这种定型

以及这种整体协调作用的可能性扩展为这样的可能性：我们脑中（或心中）的这些模式是与生俱来的，也就是说是在有外部刺激之前就已经存在的。

沙利文：这个问题目前仍在探讨之中，我是从那些从事脑研究的同事那里了解到这方面情况的。[3] 比如 30 年前，胡贝尔（David Hubel）和韦塞尔（Torsten Wiesel）这两位哈佛学者就曾经发现，一个个的脑细胞分别对这样一些特点鲜明的视觉刺激作出反应：如一些短的水平线，一些长的垂直线，或者一些处于倾斜角度上的线条。而且，只有当相应的刺激出现在视觉区的某个部位时（如处于其中心或附近，或者，偏离其中一边或另一边），特定的神经元才被激活。对各种刺激作出反应的特定细胞，可以探测到一些很特殊的情况，比如不同速度和不同方向的运动。神经元就在刺激所引发的模式中被激活了。近年来，科学家们在此基础上，又发现单个神经元有时只对相当复杂的刺激有反应。比如说，有些神经元只是在面对某一张脸时才活跃起来，在面对别的脸的时候却怎么也活跃不起来。可见，就你的问题而言，似乎真有脑生物学上的天生就有的模式。只不过，正如对脑塑性和脑发育的研究［比如克荣利-狄龙（J. R. Cronly-Dillon）所发表的那些成果］所表明的，人脑天生的编码系统同时也受到经验的调节。

我们猛然发现，我们正在谈论的居然是成千上万的脑细胞，它们具有令人难以置信的专门功能，不仅对简单的刺激而且也对复杂的模式作出反应。可是我们凭什么说此处就有这种模式呢？我们可以谈论那种“就处在”文化制约下的领域之中的模式，然而事实上，单个神经元以及一簇神经元生来就（或者已经进化到）能够对声调、颜色、距离和运动模式以及某一组特征作出反应。最佳的途径仍然是一条更富有挑战性的途径，即要同时从两个方向去看待模式——我们要维护开放的问题和假设，因为它们迫使我们去比较禀赋生物学的表述与精神和文化领域的表述。最起码，这应该是人脑所行使的职能。何况这种比较和开放还将我们从过分简单化的死胡同中解脱出来。



帕顿：那是不是说，这一复杂的大脑也可以形成固定的联结去接收宗教-礼仪方面的东西，甚至去感知形而上学和超自然的东西？我倒是在想，也许我们可以顺理成章地推出这一点。

沙利文：我不敢肯定这是否就是它的运行方式！19 世纪恩斯特·韦伯（Ernst Weber）和古斯塔夫·费希纳（Gustav Fechner）研究表明，各感官的感受都遵循着同样的度量规律，之后斯蒂文斯（S. S. Stevens）以及剑桥大学的唐纳德·莱明（Donald Laming）等人又试图提出了某种心智物理学，这种物理学充满了极其雅致和有效的数学定律。正如天体物理学中提出的那些宇宙学问题一样，对精神现象的物理学研究和神经生物学研究（比如判别有关数或者神话的感觉和观念），也是与形而上学相通的。这些研究固然很有意思，但我并不认为所谓固定联系的结构，对宗教在大脑中的定位来说是最为行之有效的办法。　214

我们可以进一步探讨一下另一种联系方式的可能性，看看我们已经接近到什么程度。晚近的研究重新考察了比较与人类的感知和理解之间有多么密切的关系，结果表明有些脑细胞只是在我们从事复杂的比较（即有关特性或特征的比较）时才活跃起来。比如，双目并视就明显地具有这样的特点。很多视觉皮层的细胞在回应来自双眼的信息时，活跃了起来。当然，左右眼观看的方式并不相同。只不过，这两种不同的视网膜形象一旦传到大脑，就会有许多因素交织在一起，最终形成同一个视觉世界的单一知觉。交织的和未交织的视觉形象之间的不同之处会在大脑中被遴选出来。纵深的知觉就是此种遴选的一个结果，因为两眼的不同接收区域刺激了两张视网膜上的相应之点，并且融合成为一个视觉形象。要是它们刺激的是非相应之点，那么其中一眼的视像就会全部或部分地被压抑，从而形成一幅画面。因而每个人的视觉区域充满了受压抑的视像或“幻影”，虽然观看者对这些东西视若无睹，但它们却构成了完整的视觉经验。

尤其发人深省的是，促使那些视像发生融合或者受到压抑的原因，并不完全是机理上的。相反，这些融合和压抑往往是以经验的

文化意义为基础进行解释而带来的结果。这种解释可以制约那形成深层印象的内置生理系统。这一点对我们这些研究宗教的人来说很重要：意义在将各种视觉刺激整合到某个实在的表象中去时（以及人脑在行使一般的功用时）所发挥的作用，在神经生物学研究中显得尤为引人瞩目。

我不会在“宗教基因”的层次上，或者在对应于某些特殊宗教经验的固定神经元模式的层次上，从脑功能中寻找宗教。相反，宗教既然具有赋意的性质，那么意义在脑功能方面所起的作用，将会为我们从脑科学出发研究宗教开辟出宽广的道路；反之亦然。[4]以拥有此种大脑为特征的人类，同时也是宗教性存在者，或者是具有人种特性的宗教想像。这其中具有某种有益的前景：宗教学和脑科学将会相得益彰。这样一来，只要我们对生理和心理机制的层次上实行的比较有所了解，就会很好地启发我们去思考文化理解层次上的那些比较。

215

帕顿：这也就是说，在从事感知并进行处理的大脑与文化背景之间，至少有一种阐释性的互动关系。我想请教一下有关自然环境的问题：我们到底能否真正地看到树木本身，或者说“真正的”树木会在宗教建设中起作用吗?

沙利文：概括地说，我也许是一个文化主义者。我觉得，一个人的感知如果不是深深植根于自己的文化历史、语言、诗歌、科学知识以及情感融合等之中，那就很难观看树木并作出有意义的判断。我们说一棵树真的凸显了出来，也许就是因为它在文化体系或者个人的联想历史中取得了位置，从而凸显了出来。

那也就是说，从长期来看（我这里说的是漫长的进化阶段），外在世界对大脑的形成起什么样的作用，像这样的问题始终是存在的。脑进化论者并不是在泛泛地谈论人脑所蕴涵的进化历史。他们希望看到在人脑的构造及其功能方面体现出来的进化痕迹。甚至从解剖学角度来说，我们可以看到人类身体中的重元素（如钙等）似乎是（就我们目前的认识而言是）宇宙进化过程中的天文学事件（如超新星爆发等）所带来的结果，这样，人类的生理本身以及大



脑的化学机制和运作过程就统统打上了“外部世界”的标记。神经生理学家并不把大脑与头部等量齐观；相反，他们倒是更加准确地把身体称作大脑，因为有各种各样的轴突和神经末梢从我们头部的神经元一直延伸到我们身体各部位的神经中。我们不仅仅“有一颗大脑”，我们更“是一个整体”。

一旦你把关注点从头颅脑细胞移向外触的和感知的延展部位，你就会面对一个更加广阔的世界，这些世界的刺激不断地激发大脑去运作、去进化。大脑和外部世界乃是逐步产生的整体系统的密不可分的部分。自然的宗教感以及有关人脑进化的科学观念都是人类反思这一系统而取得的成果。我们重新理解大脑的发展（这通过大脑进化和自然环境而反映出来），便可以成功地将科学领域和神秘经验领域一并纳入到新的关系之中。 216

帕顿：所以人类恐怕不会任由自己去接受后现代所谓具象化或者本质主义的批评？您的意思是不是说，人性的物质层面（即大脑）乃是一个基本的出发点，由此我们可以甚至是必然会考虑到宗教经验？

沙利文：若一味从物质进化角度去看问题，难免会使人遭到那样的批评。然而就算是一丁点儿的自我意识，也足以使我们清楚地认识到，我们正是在这样一种行为过程中叙说着、思考着。我认为，有关物质世界（包括人脑）的特定思维方式，可以提供一个新的出发点。比如第二次世界大战时曾与保罗·利科关押在一起的法国唯物主义哲学家杜·弗雷内（Mikel du Frenne），始终都是一个进化论唯物主义者。然而，他却认识到，进化的幅度以及物质条件的复杂网络已经远远超出了我们人类所圈定的历史范围之外，并且超出了集体记忆所能够恢复的历史之外（尽管在这种记忆中，“无限”一词已经充分发挥了作用）。可见一种真正的无限植根于物质之中，而不仅仅植根于形而上学的幻想。杜·弗雷内一方面持唯物立场，同时又不得不恢复无限和先验论主张，以及与实在论哲学家和形而上学家有关的一整套概念。这似乎是把粗朴的物质存在与自由的形而上学想像这样两条平行线捆绑在了一起，目的是要通过它

们的各种性质，在探索到各自的极至时，使彼此相遇在一起。

通过回顾生物学以及脑进化的问题，为我们开启了新的途径去思考永恒的哲学问题。脑回路的无数变量以及进化过程中的脑发育（它导致我们思考、说话和感知），促使着我们去把握那作为有意义表达之前提的无限观念。重温有关随机性、命运、宿命、自由、天意、设计等宇宙学论题的宗教讨论和哲学讨论，目的是要弄清楚我们在世界中的地位，以及人脑在宇宙中的地位和作用。

回到比较的话题上来：生物学模式重塑了诸如目的、设计或模式等缠绕着比较的棘手问题。发现进化模式或在进化遗迹中揭示其模式，将会缓和有关意图和设计的难题，并把它们纳入自组织的自然系统中进行重新构造。我们可以把意识放进哪一种被考虑的模式中去呢?

217

帕顿：或者问题是，这一模式究竟是内心创造的，还是它实际上已经“存在在那儿”，有待我们去感知和回应？这个问题在很大程度上平行于那个由启蒙运动所推动的有关超越者之存在或有关神圣感和力量感源于何处的争论。正如赫伯特和毛斯所指出的，宗教社会学断言“宗教现象是社会现象”，认为是我们人类创造了它们。传统神学对那个比我们伟大并外在于我们的实在进行回应——不，乃是我们对它们作出回应。而宗教的学术研究也越来越与前者并驾齐驱。

沙利文：近一个世纪以来世纪发生在宗教学领域的有关实在之显身的争论，对于我们那些从事科学研究的、沉浸于想像性和象征性世界图式之中的同事们来说，是有参考价值的。在某种程度上，他们仍然陷于困顿之中，或者说（在某些专业领域）陷入了自然/教养之间或实在的先天结构与社会构造之间的冲突，而对于诸如此类的争论，我们已经是过来人了，因为宗教曾是启蒙运动最先解构的实在事物之一。今天的科学家往往把科学史和科学哲学的批评研究看做反科学的。当年在洛克和笛卡儿唱主角的时候，这场争论的神学关联是显而易见的。因为今天自然科学与人文科学（包括宗教研究）已经分道扬镳，所以很难再引申出脑科学的神学关联，或者

宗教生活的神经科学关联。

不过，正如你所指出的，今天各门科学中的那些问题和思想，统统不过是一度作为宗教研究主题的神学语言的进一步引申。反过来，神学研究和宗教史研究中的那一套东西，也很容易沿着一个方向演变为科学的、唯物的实在论，沿着另一个方向演变为政治演说的劝解技巧。经过解构和后现代主义的批评研究之后，我们已经意识到自己如履薄冰。鉴于各种各样的探讨之间，在世界的本质和意识的本质以及两者之关系等前提方面，有着如此巨大的差异，所以很难说互相之间还有阶梯可通。

很高兴你把话题引回到了所谓模式以及揭示或产生模式的比较程序上来。模式位于何处？难道它们就在意识中吗？如果真是那样，那么这又是一种什么样的"意识"呢？是宇宙本身吗？是不是有一个具有激发意向的主体来充当动因，由他来产生那些影响世界的模式？或者，宇宙本身就是一切相关的、自涉的排列之大全，就是共生表现形式的某种互依性质（因而没有一种形式能够起最终决定作用）？这些都是晚近的宗教史学家柯莲诺（Ioan Couliano）所探讨的问题。尽管在其亦庄亦谐的著作中，柯莲诺的大多数想法犹如灵光闪现，而且也并不见得每个读者都觉得它们言之凿凿，但是，他的期望是要把关注焦点瞄在《灵知之树》（*The Tree of Gnosis*）等书提出的问题上面。他认为，个人的心灵乃是某个更大的宇宙心灵的一部分。确实很少有宗教史学家会把比较的基础奠立在那样一种范式之上。 218

而且也很难说，人们到底是不是在各种实在物（如光、石等）之中探求模式，是不是在漫长的人类历史中，或者在夜间烤着火叙说着神话的那一刻中探求模式。难道这模式不也蕴涵在观看者的（或者就像乔纳森·史密斯提醒我们的，是学者-巫者的）眼睛之中？换个角度说，文化史或宗教史中不也有一些具体模式是与我们感知中的模式相类似的吗？究竟怎样解释我们对外部实在的情不自禁的感受呢（而这些实在事物又是如此轻而易举地摆在了我们的感官之前）？世界与我们的感知之间的这种亲和与亲密，可谓是一种

巫力（套用史密斯之语）。如果是这样的话，那么就其实际目的而言，心灵对宇宙秩序的渴慕实乃形塑宇宙的创造力量的某种体现，或起码是它的一种反映。空海的真言宗似乎也是这么看问题的，因为他所描绘的十世界也就是感知和体验法身（dharmakaya）的十种方式；而在一种不同的佛教实践中，“牧牛十图”（Ten OxHerding Pictures）中的观者与世界之间也分明具有一种神奇的密切关系。十幅图中的每一幅都谈到了另外几幅画，惟独不曾谈及自身。

帕顿：后现代主义者已经挑中了两项选择中的前者：“模式自然只存在于观者的眼睛之中。”史密斯在其论文《巫术栖身于比较》的结尾处也提出了这样的主张：种种比较在认识论上都不够可靠。但它们可以像“巫术”那样、像有效的虚构那样、甚至像启发人的工具那样发挥作用。同时他又说，它们的作用显然又不是充当外部宗教实在的确切描述。在史密斯看来，比较是可能的，条件是承认它只是存在于从事比较的心灵之中，是这一心灵一手策划的。 219

沙利文：也许就比较的最单纯、最有力的方面而言，它才算是这样一种意义上的巫术：这种比较回避说服和论证，而且显得武断、缺乏任何可靠的理由作为依据，可是这样的比较却很管用。将两项内容不甚可靠地、甚至有些令人吃惊地并列在一起，来揭示先前不曾看到的第三种意义，难道以这样一种方式起作用的讽刺，不像是一个比喻吗？正如雅可布森以及生成语音学的布拉格学派所认为的：鉴于我们在理解一个句子甚至一个词时，都是在进行这样那样的比较，因此在运用语言过程中，比较在生理方面和语义方面都是极其活跃的。当我说话的时候，你不仅把我发出的这个声音与其他声音相比，以便区分它们，而且你还会把它们与我不曾发出的声音相比，与一切可能的、潜在的、始终压抑在那些承载着意义的明确表达之下的东西相比。这一组组引人注目的二元对立，引发了结构主义的比较及其巫术。

我们在口语交流中（就像双目并视的情形一样），总是在不断地进行这样的比较。值得注意的是，这种特征比较并不是发生在清醒意识的前台。尽管在进行这些比较的时候我们恐怕不会有所意



识，但是，这些正在进行的比较却是很有成效的，也就是说，它们总是在激发我们的思想，传达我们的信息，策动我们的日常行为等。它们让事情在“实在的”世界中发生。宗教学所采取的比较具有特出的前途，即能够把那些在清醒表达中受到压抑或得到暗示的比较推往意识前台。之所以如此，一方面是因为宗教所关注的往往是汇集在变幻的意识状态（做梦、出神、着魔、沉迷）之中的那些体验，另一方面是因为比较文化史总是允许阐释者去综合那些曾经被不同文化史的观念融合法所区分开来的表达。出于历史限制的武断理由，许多有关宗教想像的表述并没有被一个接一个地抛掷到一边。只是到了晚近，凭借着新的创造性的比较，共时的检讨和评价才有了可能。

范畴的形成

220

帕顿：您的一部分主张是：宗教学至少可以从神经生物学、认知心理学、比较语言学（此为列维-施特劳斯所主张）、比较解剖学（此为J. Z. 史密斯所提示）之中得到引发、受到启迪。接下来我想请教的是范畴形成的问题。尽管人们可以在上述相关学科中思考某个范畴，而且他们能够探讨的事例不见得一定是彼此相关的，而只是看上去似乎展示了他们试图研究的那些模式，但事实总是表明，用以组织对比的那一个范畴必定源自某种主观的、帝国主义的、布尔乔亚的以及西方的学术背景。您曾经在哈佛的一次师生研讨会上，陈述您为《宗教百科全书》所写的《至高存在者》一文，当时就引发了诸多争议。

沙利文：我想，干宗教研究这一行的，差不多总会捣鼓出这样那样的范畴，围绕着这些范畴又生发出一套观念、意象或者表述。无论好歹，作为总类的“宗教”一词已经引发了一系列相应的术语、概念、实践和历史。我们的学科力图充实神话、礼拜、礼仪和象征等词的内涵（这些词在日常用法中具有完全不同的意义）。我不怎么清楚今天的人们是否会像他们大谈某个范畴对既定目标是否

有价值一样，去大谈它的“确切”与“不确切”。这在很大程度上要看他们怎样解释这个范畴，要看究竟是怎样一种看似真实的结构在支撑着该范畴所针对的特定价值。“至高存在者”一词在今天的宗教学界已经丧失魅力。这犹如一个巨大的讽刺在打击着我。我不知道这兴趣的缺乏，究竟是因为内在的原因（与所谓神性的无益或失效有关），还是由于记忆的消逝。威廉·詹姆斯曾经慨叹，“着迷”（possession）这一范畴遭受了冷落，因为科学研究者的倾向总是受时尚的牵制。但他又预言说，只要有足够长的时间，“着迷”观念“一定会再度走运的”。除了安德鲁·朗（Andrew Lang）、施密特（Wilhelm Schmidt）、培塔卓尼（Raffaele Pettazzoni）等少数人之外，对“至高存在者”进行比较研究的人有如凤毛麟角。一方面，那些立足于神学的研究（尤其是那些以亚伯拉罕一神论为根据的研究），一直都不愿意将他们的上帝与别的神进行比较。另一方面，社会科学家和历史学家也总是没有心思比较，因为他们要致力于解决方法论上的困难。我的看法是方法应与目标相适应，而不是倒过来。尽管“至高存在者”一文有点长，但它可以为进一步的研究提供一个基本的纲领。

221

帕顿：您是不是认为构建一个比较的范畴一定会带来压制？人们有时会想起，阿多诺和霍克海默曾经把“抽象”概括为一种以扭曲为手段的扼杀，因为当一个东西被抽象出来时，其背景就会遭到激烈的破坏。

沙利文：比喻可以很有力量，正如通过比较来处理意象及其含义也会很有力量一样。那些力量具有完全不同的结果。诚然，比较已经带来了一些不公平的结果。只要看看这种普泛化所产生的整体化隐喻有多么的无益，就一定会取消比较，因为“凡抽象的比较都是一种扼杀”！与此同时，我也认为比较作为一种方法，其本身并没有什么害处。当然，令人不满甚至令人憎恶的比较也确实是有的。人类的语言和思想中确实不乏有害的东西，但是在我看来，系统的思想、比较以及特定的比喻（如全身的或器官的比喻）本身并没有什么“不好的地方”。前不久，安妮·哈林顿（Anne Harring-



ton）在《再度附魅的科学：威廉二世至希特勒时期德国文化中的整体主义》一书中，追溯了科学中那些可疑的比喻的历史，尤其回顾了纳粹医学研究中所采取的整体主义意象。由于针对的是纳粹统治时期德国医学的整体主义观念和语言，所以许多分析都对整体的、有机的、宏大的象征表现出忧惧。哈林顿详尽地分析了该时期德国文化中整体主义意象的历史，因而能够比前人更为全面地谴责某些倾向，同时也有可能更加严苛地（也就是说更加开放地）评估整体意象的可能性。

帕顿：有趣的是您提到了第三帝国的知识冲击。如果人们仔细地阅读诸如法国后现代哲学家利奥塔等人的著作，便可以清楚地领悟到您的意思，即：对于“元叙事”或者宏大概念的惧怕和质疑，其实在一定程度上源自哲学上对纳粹的反抗。

沙利文：这是一份具有极端破坏力的罪恶遗产，而且我认为，历史真相将会迫使我们谨慎从事。但即使处理得很谨慎，我们仍可以回想起一大堆对于比较、整体主义隐喻或者神话和幻想的研究等的批评。不先检讨它们的措辞方式以及它们所要达到的目的，就草率地谴责它们，这乃是利奥塔曾经谴责过的那种否定的做法。 222

利奥塔在《后现代状况》一书中深刻地认为：知识一度被看做与认知者的内心活动紧密相连的，而今却越来越变成为一种自足的外在化生产力量，变成为“信息”样式的日用品。知识如通货一样在流通。利奥塔还预言，有朝一日国家会为信息而相搏，就像它们曾经为疆域而相斗一样。不过这种信息将会丧失其认知内容和可靠性（这些内容或性质与已往工业时代的元叙事相关）。他将那些历史的元叙事按其独特的目的论进行归类：实证的进化论通过经验观察而通往人类进步的目标；马克思的政治经济学通过阶级斗争来寻求解放；而与德国唯心论一脉相承的解释学策略则以人类的自我塑造为归宿。在利奥塔看来，那些元叙事已经不再可信，只是它们作为可资利用的话语，就像各种表述行为一样可以用来产生想要的效果。如此形形色色的语言游戏存在着，各自遵循着各自的规则。利奥塔在《差异》中提出了一种不可知论的方式，借此可以表达得有

意义并且可以包含道德主张。他不得不这样做，甚至还得解释他本人所写著作以及所作分析的本质和基础。他当然会认为，交流的可靠单元不是元叙事，而是使得名称之间实现有意义的联结的那些小短语。短语被创造性地溶入到了名称所编织的互依之网当中，而衡量这些名称重要与否的依据与其说是真确性，不如说是实用性、启发性和生产能力。我相信，利奥塔为比较——尤其是为比较形态学的建构［比如我在《阿甘初之鼓》（*Icanchu's Drum*）一书中的解释，以及我最近在论佛罗伦萨大教堂一文中的发挥[5]］——提供了进一步的和极为不同的基础。在我看来，这种形态学与利奥塔的短语观是相一致的。我以为形态学与咄咄逼人的元叙事刚好相反；它们乃是在我们知识的局部状态中（其实是在历史存在和文化存在的局部状态中）发挥作用。我相信：乔纳森·史密斯要求在比较研究时，采用他所谓的（从尼达姆之说）多神教分类群（其中每一个分类群是由现成的元素加工而成的，而不是纯粹既定的特征）；这一点，与利奥塔所描述的情形是很相像的。

223

利奥塔在《差异》中，还把高特勒布·弗雷格（Gottlob Frege）所提出、保罗·利科在《解释的理论》中所发挥的一项重要认识推向了新的境地：每一个短语都会激发一个世界、一个属于互依关系的世界，这个短语就在其中出现，并在其中变得有意义。为了保持他先前的规则，利奥塔还力图强调：短语或短语世界都不应该互相抵牾或抵消。不过，同时在此崭露的还有一切知识的宇宙学向度（我宁可称之为宇宙学本性）。詹姆斯·费尔南德兹（James Fernandez）在研究比喻尤其是隐喻时已经巧妙地提出了这一主张。隐喻总是在提示听众，要他们通过别的词而揣摩出喻词的含义。受隐喻激发的心灵开始转向更宽泛、更包容的一套所指，以寻求某个更为普遍的术语——这种心思就在于构造包罗万象的所指（即世界本身）。因而，按照这一主张，一切知识不仅是比较的（从已知推及未知），而且也是宇宙论的：要推及全部已知的所指、名称、修饰短语之间的内在关系。在我看来，利奥塔在分析当代对于元叙事的不信任时，并没有否定短语向世界施魅的能力。因此，为了更好地



使用这些短语，并在它们的世界背景中理解它们，我们必须把那些“世界灵光圈”也考虑在内。既然就像利奥塔所要求的那样，世界或者话语之间都不应该互相抹杀，那么，我们就必须把各种各样的世界和话语笼络在我们的思想中，而这正是很有效力的比较做法。

利奥塔有关知识的述行本性 performative nature 的看法，还把我们引向了另一个对于宗教学领域的比较来说具有重要意义的问题。比较可以把事情摆出来让人看，可以将它们用一种显眼的、重新组织了的方式展示出来，从而揭示出通常不够明显或者尚且欠缺的关系和意义来。好的比较可以在审美、社会以及理智等诸多评价层面上展开。一旦按照其效果来评判知识，那么就可以把比较看做理论化的知识［这里“理论”（*theorein*）一词的词源意义便是指“关注”、“观看”、“观察”］。这其中有一个类似剧场的东西，就好比手术台上的演示乃是为形成有关生理系统的知识而演示比较解剖学的有效途径一样。一个比较研究者关注着他或她自己所编排的那一组组关系，而这些东西，与原创爵士乐中编排在一起并演奏出来的一组组乐音，或者花道中摆放的鲜花，并没有什么两样。虽然其中编排的项目只是关于“对”和“错”的事实性考察的对象，但我仍然赞同利奥塔的看法：我们确实不应该在事实的证实或核准的意义上，而是应该在它影响理智和关系的层次上，去应对全部的比较词组学。以这种眼光看待比较，也即把它看做对各个不同部分的富有启发的编排，而不是视之为单一的、其各部分与某单一文化历史一一对应的元叙事，就可以避免这样一种常见的误解，即以为文化间比较应该根据某单一文化的圈内人士的说法来进行取舍：“某某文化闭口不谈‘宗教’”或者“某某文化中缺乏‘神圣’一词”。卓有成效的比较不必是（也不应该是）现实生活的照搬，因为比较总是在事物之间进行；不允许它那样做是不可能的，因为道理很简单：某一文化的演示者希望别人了解他，但他未必有自知之明。往更好的方面讲，富有成效的比较将会增益文化的价值，而不是一味拾人牙慧。无论是什么样的演示，其价值都取决于演示者与观众之

224

间的关系。

天体物理学：制造真实的神话？

帕顿：我能理解人们何以坚持要把功效作为判断某个范畴是否有用，或者一个比较是否有价值的标准。可是，这会不会又让我们回到某种自圆的、反射的甚至是自涉的意指境域中去呢？这会不会妨碍（因为没有更好的词）宗教研究（及其诗意的、想像的或者理智的功能）变成一门真正的人文科学呢？

您曾经谈到，为何一个“真实的神话”在今天依然有效，在这个问题上天体物理学可以提供很好的理解途径。试图探讨神圣者或宗教实在的“真实世界”，这在诸宗教史上已经大成问题；在这样的情况下，您观察到天体物理学家就像神话编撰者一样，在维护自己的观念时，依据的并不是这样的方式：即采用象征结构或者一套隐喻来谈论宇宙。它对于他们而言，确确实实就是“真实的世界”！

沙利文：可要是我们都赞同，我们用以比较的那些共源性和用语无非是行家之间采取的约定，而且这些用语与实际宗教生活的世界毫无瓜葛，那就很难说我们是在探讨任何真实的东西，而且也无望接近我们自己或者接近大众。

225

令我感兴趣的是，你还记得我在 AAR 研讨会期间曾经提到过天体物理学家。我们在哈佛的研究中心曾经举行过一次会议，邀请一些天才的天体物理学家来探讨他们在“宇宙的年龄和命运”这一问题上的选择。与会的有麻省理工学院的阿兰·格思（Alan Guth）、芝加哥大学费米实验室的迈克尔·特纳（Michael Turner）、波士顿大学的罗伯特·柯旭那（Robert Kirschner）、哈佛大学及史密森天文台的约翰·赫奇拉（John Huchra）。他们满口都是有关原始煨炖的隐喻：宇宙乃是一套共振的弦、暗物质和反物质等。在某一点上，一些人很快达成了共识：有明确的依据表明有其他宇宙的存在（甚至可能有无量的宇宙），尽管从定义角度来说，我们对它们一无所知。总是有一些能量之箭（或矢）指向比这个已



知的宇宙更多的宇宙。这些科学家浮想联翩，捣鼓出了有关宇宙起源和归宿的神话。尽管他们的神话富有象征和意象，但具有反讽意味的是，他们并不愿意他们的观念被人描述成是象征性的或者隐喻性的。

帕顿：他们以为设计的语言与设计的内容之间毫无区别。

沙利文：非也。他们强调自己所说的乃是"真事"。他们对这样一些人（我便是其中之一）感到恼火，因为这些人善意地提出下述看法：他们所说的乃是富有象征的话语，可能会在其他文化领域中激发出创造性。在他们眼里，压根儿就没有什么象征的东西——这些东西都是货真价实的。可是在我们这个学科当中，言必征实的人已是凤毛麟角。我们这些人同时还考虑字面主义、语言的空性、符号的专断、言辞与其所指之间的非决定关系等问题。

帕顿：而今还受到解构主义的符号学方案的拆解。

沙利文：我不会完完全全地一味相信解构。对经验优先的信赖，对表达与其所指之间的直接关系的信赖，老早就已经被打破了。在语言学领域，索绪尔已于 1916 年指明符号的专断。韦伯和弗洛伊德也已指出，祛魅和疏离拉开了价值世界与人类文化在其中建构起来的场所之间的距离。对我们这些宗教学领域的学者而言，伴随着新教改革的破除偶像的冲动，已经出现一种极富意义的断裂，而从早期的圣事争论直到布尔特曼的解神话化批评方法，都可以感受到新教改革者有关是否在符号中"真正出现"的疑问。与之相应，从笛卡儿、贝克莱神父一直到马克·泰勒，都缺乏对感官直接性的信任。　226

这就是我作为一个宗教史学家，乐意转而研究"表演"（performance）的原因之一（不光把它作为语言学的基础，更是把它视为文化分析和比较的基础）。"表演"研究是一个很有前途的领域，因为表演具有暂时性；因为只有在进行一场独特的展示时，才会有表演。展示就是一同参与到存在本身之中。其中有本体论含义：戏剧就是事物；表演只有在其持续过程中才能存在。虽然很难谈论那作为一场戏的剧本，但只要转向口头表演（举例而言），便会重置

许多有关表现的关键问题。我们凭借表演理论，进一步接近了圣礼的“作工于工”（ex opere operato）效应；语言学人类学家查尔斯·布瑞格斯（Charles Briggs）和在日本的仪式学家理查德·伽德那（Richard Gardner）已经认识到了这一点。表演作为一种编排方式，显然有别于以语言分析为基础的语序井然的文字性东西。一场表演总是不能脱离它的符号以及表演者的知识素养而存在，而一个严整的句子，则很可能被写入与它所指不同的语境之中，并展示出符号与意义之间的武断联系。这些不同途径之间也容有某种亲和关系，因为所谓语序井然，已经可以在一个真实文化史中的本色言说者的完整表演意图中，见到其苗头了。表演为我们提供了线索，并让我们暂停下来思索那个被标示为武断的东西。在有效表演的语境中，能指与所指的融合就不会显得那么生硬，而是很有可能融合到难分彼此的地步。利奥塔认为，我们在重组文化分析时，凭借的是那些被联入句子之中的名词。利奥塔以及来自其他学科的思想家，为开展比较提供了新的基础。

帕顿：悬搁解构法……

沙利文：或者说是在某种程度上进行补充，或者是要在以下两者之间引发冲突：一方是那样的立场以及那些为极其类似的问题绞尽脑汁的博学者，另一方则是这样一些人，他们因神经科学的结构以及他们所处理的意象之缘故，能够提出完全不同的问题——它们既不同于语言学家提出的问题，也不同于那些把宗教礼仪主要当“文本”而且是值得予以解构的文本看待的人所提出的问题。表演正是通过人类试图加以研究的那种指示动作来约束存在。有关知觉和感觉的问题处于反思的情境中，而反思又与伴随着符号的专断进行着搏斗。应该怎样合理地看待表演姿势的反思性质？

227

帕顿：比如在希腊悲剧中，悲剧合唱队员有时会边跳边异口同声地问道：“我为何要跳？”或如在《吉尔伽美什》、《奥德赛》等古代叙事文学所体现的表演性反思中，总是会在史诗之中提及史诗的表演和未来的记忆化：如吉尔伽美什树立起来的石碑，吟游诗人费米奥斯（Phemios）和德谟道考斯（Demodokos）为乔装的奥德修



斯所吟唱的特洛伊战争歌曲。

倾向于“置入中心”

沙利文：这正是我想说的。如果可能的话，我们还可以进一步思考一下体系和模式的问题。乔纳森·史密斯在谈到雨果·文克勒（Hugo Winckler）、阿尔弗雷德·耶利米斯（Alfred Jeremias）以及某些泛巴比伦主义者时，颇有微词。同时他又很欣赏他们为宗教史领域留下了丰富的比较分类学的遗产。在我看来，史密斯对于泛巴比伦主义者是这样解读的：他们那些复杂的体系观和模式观乃是受到了他们内心某种反思的驱动。他们的失误在于：他们对历史作了过分简单化的处理。此外，乔纳森·史密斯还在其演讲和著作中，指出了泛巴比伦主义者的思想倾向以及他们所谓的世界观和他们的政治生活立场之间的关联，所有这些因素协同阻碍了他们的历史观的发展。我并不把乔纳森对泛巴比伦主义者的批评（其实是对一切现存比较方法的批评），看做对系统比较的所有努力的一种打击，而且我觉得他本人也不会有那样的想法。我读史密斯著作的感受是，觉得它是在邀请我们参与有关那些具有复杂历史观的模式化文化表述的比较分类学。有鉴于此，虽然史密斯曾经强烈批评“置入中心”（centeredness）的范式［比如在《发生》（*To Take Place*）一书的开头几篇文章中］，但我并不认为史密斯的批评可以原原本本地用于以下一些人的见解：比如研究中美洲天文学和宇宙论的阿维尼（Anthony Aveni），或探讨中美洲城市化和中美洲帝国的卡拉斯科（David Carrasco），或研究安第斯人天文系统和用地方式制度的乌尔腾（Gary Urton）。不可靠的传播理论或文本年代考订大大削弱了史密斯眼中的泛巴比伦主义者，而阿维尼、卡拉斯科、乌尔腾以及其他一些人［比如伯罗达（Johanna Broda）和崔戴马（Reiner Tom Zuidema）］则未曾受这些东西束缚，所以他们是出于极其相似的动机在描绘世界观：以庙宇和神圣区域为中心，在人间礼仪日历中体现那些在天堂里感受到的运动，一再引入从混沌到创造秩

228

序的线索，将远方的附属单元融入帝国的大一统之中等。有关中美洲和安第斯人的理论所依据的文化背景，完全不同于泛巴比伦主义者所面对的背景（也不同于其他背景），并且为他们的分析带来了不同的认识论预设。

魏特利（Paul Wheatley）就全世界12个最古老的城区进行了大量的城市考古的比较研究。魏特利在这些城址的最早期的考古学地层中，发现了具有明显共同特征的礼仪中心。魏特利一面赏析风景和建筑，一面思考着那些反复出现在城区礼仪活动之中的宇宙—巫术的心智原则。魏特利所处理的领域，与泛巴比伦主义者所处理的完全不同。他没有提出任何历史性传播理论（这种理论曾经使泛巴比伦主义者失去可信度）。魏特利确实设定了发生在礼仪中心的宗教体验的本质，设定了该中心所伴有的宗教性。他运用了土层考古学，扒开了层积的发掘物，直至某个城市中心的最早期土层，以显示出礼仪场地，这些地方在居住者密集之前，一度是人们朝拜的场所。魏特利等人及其收集的证据，对宗教史学家而言，是极其有趣、极其重要的。我觉得他的工作虽然没在宗教研究方面引发重大辩论，但它本应该是的：他之所以要去关注宗教研究，目的是要理解他的比较考古学的方案。如果我们要把矛头指向系统比较中的"置入中心"这一启发式的概念，那么结果将表明，魏特利（或崔戴马、或卡拉斯科、或阿维尼）就不会像文克勒和耶利米斯那样不堪一击。我不想抹杀泛巴比伦学派那种有板有眼的批评研究所具有的重要性。不过，乔纳森对文克勒和耶利米斯的批评，远非强而有力地解除了中心，而是尚有许多东西有待置入中心。

我在《阿甘初之鼓》中曾经指出，中心的观念对南美非城区社会的文化分类来说是至关重要的。就水力设施、彩色图案、音阶规定、解剖功能、精神生活以及艺术表现而言，"中心"概念颇为关键。若以为"中心"观念主要依据帝国政治，那便大错特错了。它乃是用一种实质性的感知掩饰起来的，而这种感知包括了对感知者以及感知者的世界的检讨和反省。

229

无论如何，你都得在某种感知的物理布局的限制下工作，并在



现场说："正是凭着这样的办法，我们能够在此将自己置入中心。"你试图弄明白的深层次问题是：究竟为什么人们总是希望被置入中心？对于这个问题，阿维尼选择的态度是不介入，而魏特利则当仁不让地进行了探讨。

置入中心这种说法，以及究竟是什么构成了居中感，这不光是宗教学的问题，而且也是（比方说）脑科学的问题。你可以在多种层次上进行探讨：视网膜上的注意中心在哪里？它是如何确定的？置入中心在维持注意力的过程中所起的作用：当别人离开后，你是怎样把他们保持在你的关注中心的？感知者针对某个中心，采取了各种各样的调适和微分计算（有些研究者以为可以用严格的规律和公式，把这种计算一一描画出来）。显然，置入中心乃是智力活动的一部分——对刺激感应的智力运作的一部分。中枢神经系统本身的那种置入中心的特性，甚至在生理学层面上也引发了各种问题，比如，像扁桃体、海马状突起一类的中枢性独特结构所起的作用，以及它们参与认知的过程。此外，置入中心的观念还要求我们去理解通常的共感——这种共感成功地赋予我们作为整个的人的感觉，尽管我们是通过相对独立的感官模块和信道而接受信息的。

结论："因陀罗之网"、交织以及对知觉对象的知觉影响

帕顿：我还有一事要请教您。您曾经在多种场合，明确说自己想知道人类经验是否天生就是比较的。1995 年在费城举行的 AAR "比较"专题讨论会上，您就曾说："打个比方，我们所知道的万事万物就好像因陀罗网一样，彼此有灵气贯通。"您能就此进一步谈谈吗？

沙利文：我想当时自己是在暗示柯莲诺的著作，如《文艺复兴时期的爱欲与巫术》、《出离此世》等，这些著作一方面探讨相关性和物理学，同时又思考神秘体验和诗歌。柯莲诺被这样的说法所打动：正如我们所知，外在物理世界与内在心灵世界一脉相通，这两套互依互存的东西在某些关节点上互相交融在一起，犹如一张神秘

230

的因陀罗网。为便于修辞的、巫术的或科学的处理，我们可以随心所欲地将这个网络的节点联结起来。揭示我们诸如此类的节点，乃是行使（认识、关联、吸引以及被实在吸引）的欲望，不啻是表明有某种客观的存在之链。实在的不同方面之间的联系，除其物理性质外又有某种灵气，这种灵气可以（通过认知等手段）激发合一的欲望。

帕顿：这一概念十分吸引您吧？您觉得它很有用吧？

沙利文：嗯，我发现，其间潜伏的遍在性是很有吸引力的：世界及其构成元素总是等同于被感知的世界和被欲求的实在。我们所知的万事万物，同时也是人类欲求的一种表达——这种欲求就是要与世界密契，就是要通过认识实在来融入实在。因而，我们与所认识世界之间的联系，是属灵的，是充满灵气的；同时这还意味着，我们所知的一切实在之间通过这种认知、着迷和吸引的充满灵气的联系，而互相关联在一起。这种关联任由我们去认真吸取各种感知、欲想、解释和意义（这些东西是我们世界的构成元素）。我们可以把伯克利的斯穆特（George Smoot）等宇宙学家的思想纳入这一框架之中。斯穆特在描述 COBE 方案时（该方案设置了宇宙背景辐射，以此来探索宇宙在诞生后 1 纳秒间的首次分裂中所采取的形式），因为谈到了上帝观念而惹了麻烦。不过，他在某种程度上是要用它……来代表“那个无可比拟的伟大者”（借用安瑟尔谟的本体论表述），并说明全部的存在都是互相交织在一起的。在斯穆特这里，有一幅宇宙的图景。他可以看见整个宇宙，或者至少是大爆炸之光所投射的 150 亿年的冷影。他凭借自己的工具所构想的宇宙是内部交织的宇宙，正如“宇宙”一词所表明的那样。如果我们借助于遗传学、生物学、核子科学，或者借助于环境变迁、视觉艺术和音乐，看到（无论是在何种程度上看到）了思想联系或灵性联系在影响着宇宙的重要部分，那么，当我们的感官在“了解物理世界”这一欲念的牵引之下，通过经验性和试探性的逼近来对付这张内在交织的网络时，我们就能够描绘出这些变动关系的模式。

231

帕顿：这不正是弦理论所提出的主张吗？至少到目前为止，人们还一直当它是惟一有效的理论，可以包容和解释一切经验观察到



的物理现象，以及那些仅可推测到的现象。

沙利文：据我推断，在粒子物理学中，超弦理论有望提供一个针对所有已知粒子和所有已知力（如重力以及各种电磁力）的完全的统一理论。在它看来，每种基本粒子都只有一维的广延，如同没有体积可言的一条弦。不过，尽管没有体积，每种粒子弦都有 1 普朗克的长度，刚好足够指示重力的作用。以这种粒子为基础，各弦分别震动，并且与响应各自的粒子而震动着的其他各弦交互作用。弦理论解决了不规则性，同时也引出了有关尚未观察到的物质（如各种维面以及“暗物质”等新粒子）的新问题。我们作为宗教史学家，可以熟悉一下这方面思考的一些先例。

我在佛罗伦萨期间（1996—1997 年在 Villa i Tatti），曾经下过一些工夫琢磨布鲁诺的著作《论遍在的亲和力》（*De Vinculis in Genere*），他在其中把万事万物设想成一条存在的互动链。我曾经在《迷人的力量》（Enchanting Powers）一书中，按照费奇诺（Ficino）、空海（Kukai）、开普勒直至勋伯格（Schönberg）的线索，追溯过作为泛音系统的宇宙之观念：所有音调都通过数量比例而彼此关联着。当然了，要是你能够描绘你穿越整个系统的路线，你就能够靠巫术或者科学手段，用事先周详的考虑去影响那些关系。你积极穿梭在这张充满灵气的网之中，也就是说，与你自己的愿望协调一致，这样，你还能够对音调系统以及印象波纹施加影响。这一充满魅力的看法，充斥在现代粒子物理学和量子理论乃至心理学、音乐理论、大众媒体以及现代广告之中。

我们有充分的理由问：这能管用吗？其中有值得宗教学去考虑的地方吗？布鲁诺和费奇诺以他们自己的方式，提出了适合他们自己时代的一些解释。显然，他们的分析难以令人满意。不久前，又有一些源自德国唯心论或费尔巴哈、马克思的自然史的整体化理论得到了进一步发展——比如，马赛尔·毛斯（Marcel Mauss）所谓的“整体的社会事实”，就在弗朗兹·博厄斯（Franz Boas）身上打上了那样的烙印。如今这些老旧的提法却打动了我们。经验实体之间以及观测者与被观测者之间的系统关联问题，仍然在逼迫着我 232

们。我想到了有关自然的自组织系统的研究，以及有关银河系或免疫系统等自生组织的研究。长住巴黎的物理学家、哲学家亨利·阿特兰（Henri Atlan）以及比利时物理化学家普利高津（Ilya Prigogine）提出，我们眼中的宇宙及其局部乃是自组织系统，不断地从混沌走向秩序。他们提出了非随机性设计的根源何在的哲学问题。

我们该把所谓的组织观念或秩序原则“放置”在哪里呢？正是因为观测者影响了观测结果，所以，对自组织系统的这种比较研究便引发了自由或决定论的问题。比较似乎是自组织系统耗散过程中固有的东西，而无论这些系统是精神的或观念的（如数学有时所表现的那样），是自反性的（比如自我观念），还是经验上可观察的（如物理世界大体上就是如此）。劳伦斯·克劳斯（Lawrence Krauss）通过对比不同的结构层次，解释了物理世界的自发结构为何会自己显露出来的问题。这是因为，在整体的（即可以想像的大尺度相互作用的）宇宙的宏观物理结构之间，以及在构成万物的基本粒子的尺度上的那些微观物理结构之间，存在着深刻的纽带关系。这两种结构之间的差异仅仅是时间方面的，因为我们相信，在150亿年前，当整个宇宙还只是一个无限密度的质点时，宏观结构与微观结构是合而为一的——大尺度的结构在无穷小的基本粒子的尺度上伸展开来。将宏观与微观并置在比较的视野当中，这乃是人类心智特有的做法，这种反思的比较程序，不仅重塑了时间和空间，而且把它们重铸在记忆和想像之中。

帕顿：也许，这与后现代思想的极其敏锐的贡献之一是很吻合的，这种思想正是沿着康德的思想轨道，推断出感知者必然是被感知者的一部分，必然会对其施加影响；有关“事物”的真正的“客观”姿态并不存在。因而，我们研究宗教史，其实也就是参与了宗教史。

沙利文：没错。照着这样的逻辑，心理倾向和理智将会影响被感知的世界，尽管其强调得更多的是“世界”而非“被感知”。无论我们怎样安置内在感知的部分和外在真实的部分，我们都得承认，这两者之间具有某种直接的联系（即一种实实在在的作用）。



比方说，我们可以在人类考虑全球物理环境的结果中看到上述情形——人类科学研究活动、技术创新活动以及焚烧矿物燃料等相应的做法，都可能会危害像大气圈这样的自组织系统。[6]凭借过去两个世纪所积累的关于宇宙的知识以及熟练运用这种知识的能力，我们人类已然变成为一种宇宙力量，其威力可以与灭绝恐龙的流星相媲美。我们改变了这个星球的生命，同时见证了由此带来的全球性物种大消亡。我们的内部意识、观念以及我们的宗教个性，一直就是更大范围的自然、社会环境的一部分，并对其产生影响。以为内部意识与外在世界完全分离，那便大错特错了。确定它们在何种程度上和以何种方式彼此相关和彼此可以比较，将会启发和揭示有助于研究的新差异。

比较的观点可以从人脑等物质世界的各方面抽绎出来，因为正是在这些方面，可以对物质结构、历时的形式展开前景广阔的集中研究，可以对结构与发展过程进行反省。既然比较宗教史的研究在人类意向、想像和倾向等方面能够有所成就，那便可以期望参与这项研究。

（朱东华译）

注　释

[1] Lawrence E. Sullivan, "Lévi-Strauss, Mythologic, and South American Religions", in *Anthropology and the Study of Religion*, ed. Robert L. Moore and Frank E. Reynolds (Chicago: Center for the Scientific Study of Religion, 1984), pp. 147 – 176.

[2] Lawrence E. Sullivan, ed., *Enchanting Powers: Music in the Religions of the World*, Religions of the World (Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997).

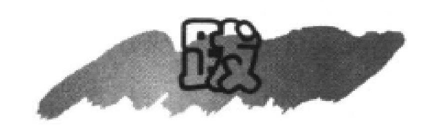
[3] Lawrence E. Sullivan, with Daniel L. Schacter, Joseph T. Coyle, Gerald T. Fischbach, and Mere-Marsel Mesulam, ed., *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past* (Cambridge: Harvard University Press, 1995).

[4] Lawrence E. Sullivan, "Looking at Vision: Reflections on the Role of Religious Vision in the Project of Visual Truth", in *The Papers of the Henry Luce III Fellows in Theology*, vol. 3 (Atlanta: Scholars Press, 1998).

234

[5] Lawrence E. Sullivan, "The Recombinant Nature of Ritual Space", *Vivens Homo: Revista Teologica Fiorentina* 8 (December 1997): 237 – 254.

[6] Lawrence E. Sullivan, "Toward a Geology of Religions", 1998 年 10 月 21 日在纽约联合国总部，为"宗教与生态学：寻找共同的基础"研讨会开幕致辞时的讲稿。



比较的“终结”

——再描述与再调整

乔纳森·史密斯

237

《巫术栖身于比较》是我约20年前发表的一篇演讲稿。今天，它原有的环境已不复存在，故它必须向比较研究敞开胸怀，既要接受我自己随后的著作（从最初“积微成著”的类型学直到《单调的神性》的建设性方案[1]）对之的重新估量；也要接受别人的著作对之作出的再思考与再建构：这始于过去20年比较研究方面最富启发性的文章——朴勒（F. J. P. Poole）的《隐喻与地图》[2]，一直到本书中数位学者的文章。

《巫术栖身于比较》的出发点是比较与记忆的关系，而记忆理论最初由亚里士多德所提出[3]，并相继扩展为记忆术（mnemotechnics）、联想认识论与心理学，然后由泰勒和弗雷泽作出巫术思想上的批判性重构。在这段历史中，亚里士多德所谓“相异者”或“他者”（the *heterōn*）的范畴差不多被忘得一干二净了，而相似性与触染性（contiguity）则保留了下来。然而，事实表明，相似性与触染性并未带来什么吸引人的理论，除了雅可布森在一般认知说明的层面上，就隐喻和转喻的主题所作的发挥是个例外。[4]考察相似性被当做比较研究的主要目的；而表现为历史性“影响”或亲缘关系的触染性则提供了解释。《巫术栖身于比较》一文有意采用了弗雷泽有关巫术的讥讽性表述，它认为：

> 在比较研究历史上数量巨大且占大多数的例子中，这种主观的（回忆相似性的）经验通过影响、交织、借用等一类的理论，而被投射成客观的联系。这是从心理联想转为历史性联系的过程；它断定在相似性与触染性中包含着因果作用。但这一点，重新起用维多利亚时代的人类学语言来讲就是，它并非科学，而是“巫术”。[5]

这样的一种观点，以牺牲差异性为代价来赋予相似性和触染性以优先地位；它深深扎根在西方的话语之中，尤其是自《圣经》与古希腊—罗马的人类学在基督教文化思想中相结合以来，就更是如此。这是一个整体论体系，在其背景下，各族人民发现彼此间有什么相似或者差异，就不会感到惊诧了。构成该体系之基础的谱系，连同圣经人类学的叙述，保证了人类在本质上的统一。所有人都是亚当和夏娃的子孙，尽管他们的世系必须通过诺亚的三位儿子才得以绵延下来。因此差异是偶然的。身体上和经济上的差异不过是气候与生态上的结果。文化上的斑驳多样则是由某种对原初知识的集体健忘以及在彼此间接触、征服、迁徙和杂居的过程中生发的某种融混所引起的。就算到了《圣经》的解释架构遭到压制、关于原初知识的神话也被拒斥的时候，本质上的统一还是通过一些后康德主义者对于种种认识官能（用古老一点的语言，即人类的“心理联结”）之普遍性的前设——这一前设仍然与历史性谱系学的解释相联系[6]——而得以保留下来了。这样一种解释甚至还可以适用于具有浓厚原子主义色彩的文化观，即认为在相似的自然或社会环境下，相似的心理因素导致了平行现象的“分别出现”。[7]

谱系学的比较研究已经取得成功，并且激活了一系列思想，包括比较解剖学、历史语言学以及在民俗学和考古学领域更近期的那些进展。这些进展满足了三个前提条件：第一，对比较事业具有浓厚的理论兴趣；第二，用于比较的数据足以形成一沓厚厚的材料汇编，其间充斥着种种细微的差异；第三，作为前两个前提条件的结果，谱系学的比较研究能够提供关于差异的规则。[8] 虽然目前在宗



教现象的通常的比较研究中，这三个条件没有一个得到满足，但从原则上讲，并没有什么可以阻止我们成功地做到这一点。

接下来，那篇文章的转折点就是以发明的说法取代了发现的说法，尽管后来对比较研究的类型学的关注又取代了这一转折点。正如后来的著述所详细阐明的，在那些精选出来用于比较研究的因素中，并没有什么是“假定的”或“天然的”。相似性与差异性——应该当做方面与关系而不是当做“事物”来理解——乃是学者对自己理智上的目标感兴趣，并在此兴趣引领下的心理活动的产物。差异的某些方面在约定俗成的意义上相类似，而比较研究则通过转义手法将这些相似处挑选出来，标示为合乎理智的可能的重要特征。[9]正是发明和差异之间的这样一种关系，构成了《巫术栖身于比较》一文所得结论的基础。这一结论出现在文章的倒数第二段中：“比较要求将‘差异预设’当做比较本身之所以吸引人的基础……还要求在方法论上操控差异，并且在采取某种有益的终结时跨越其中的‘鸿沟’。”[10]

239

比较的“终结”不可能是比较本身的行为。我区分了比较研究中的四个环节：描述、比较、再描述以及再调整。[11]描述是一个由工作中历史学或人类学的维度所构成的双重过程：首先，描述要求我们将某个给定的案例置入它所处的社会、历史以及文化的环境（这一环境赋予它以社会意义）的丰富结构中予以定位；描述的第二个任务是接纳历史，即细致说明我们派生的学术传统如何介入到该例子中。也就是说，我们必须描述那些数据于我们论证的意图而言是怎样变得有意义的。只有完成了这样的双重语境化之后，人们才能以同样的方式进而去描述第二个案例。当处理了至少两个例子后，我们才可以去比较它们：就那些被认为有意义的方面与关系进行比较，同时顾及我们所感兴趣的范畴、问题、理论以及模式。这样一种比较的目标，就是对例子的再描述（彼此对照），就是对用以设想例子的那些学术范畴的再调整。

（钱雪松译）

注　释

[1] J. Z. Smith, "*Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit*", *History of Religions* II (1971): 67 – 90; idem, *Map Is Not Territory* (Leiden: E. J. Brill, 1978), pp. 240 – 264; idem, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (London: School of African and Oriental Studies, University of London, 1990; Chicago: University of Chicago Press, 1990).

240

[2] F. J. P. Poole, "Metaphors and Maps: Towards Comparison in the Anthropology of Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986): 411 – 457.

[3] Aristotle, *De memoria et reminiscentia*, 451b. 19 – 20. 其中采用了这些术语："从与我们所需要的东西或相同或相异/相反又或联系紧密的事物（出发）。"这一关于差异的范畴标志着一种推进；因为柏拉图在 *Phaedo*（73D – 74A）里已经确认相似性与触染性记忆中扮演的角色。进一步参见英译本 *Aristotle On Memory*, by J. Sorabji (London: Gerald Duckworth, 1972), pp. 42 – 46, 54, 96 – 97 及其有益的评论。

[4] R. Jakobson, "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", in *Fundamentals of Language*, by R. Jakobson and M. Halle (The Hague: Monton, 1956), pp. 53 – 82, and often reprinted.

[5] J. Z. Smith, "In Comparison a Magic Dwells", in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 22; 26.

[6] 注意，即使在伊利亚德和列维-施特劳斯那里，混合理论——在我的那篇文章里被不正确的理解为非历史的——也在他们对神话和仪式的阐释中扮演着核心的角色。换言之，两位学者的研究都采取了一种本质上是空间性的而非时间性的历史性架构。

我很在意那些不无道理的批评，即认为在那篇文章中，我对结构主义的看法确实显得"过分生硬"了些。让 Hans Penner 的评论 [*History of Religions* 23 (1984): 266 – 68] 正确地斥责了一番之后，我接下来花了三年的时间重新研究我的材料；这促使我在 *To Take Place* (Chicago: University of Chicago Press, 1987) 一书中，对结构主义理论持续展开思考并与之对话。就本文的目的而言，这事足以说明我对于结构主义者的深深感激之情，因为他们对关注于差异的关系的注重，使我加深了对于该词在比较研究方面的理解。



[7] 在这里，我用不着重复有关共源/类比（homology versus analogy）的讨论，人们在生物学和文化方面的比较上，围绕这一焦点已经有过最彻底的论辩了。参见 Smith，*Drudgery Divine*，pp. 47－48，n. 15。我应该更加关注以下两个术语：同源或共源（homogenetic/homologous）的相似性与同形或类比（homoplastic/analogous）的相似性；最早提出它们的是 E. R. Lankester，"On the Use of the Term Homology in Modern Zoology and the Distinction between Homogenetic and Homoplastic Agreements"，*The Annals and Magazine of Natural History* 6（1870）：34－43，并且在最近的专题论文集 M. J. Sanderson and L. Hufford，eds.，*Homoplasy：The Recurrence of Similarity in Evolution*（San Diego：Academic Press，1996）中得到再次讨论。

[8] 考古学在满足第三个前提方面，还比不上其他提到过的领域来得成功。例如，过去对陶器的细致分类，是与侵略、迁移与杂居等"人为文化"的强势历史学理论相联系的，但当"陶器类型＝特定文化/类型的转变＝文化的转变"等同一关系受到挑战时，掌管差异性的各种规则就变成仅仅是可能如此而已。尤其参见 C. Renfrew 的一般性评论：*Archaeology and Language*（New York：Cambridge University Press，1988），pp. 3，18，23－24，86－94，*et passim*。至于合乎所有三个前提条件的著名例子，可 241 参见 J. J. F. Deetz 的著作：*The Dynamics of Stylistic Change in Arikara Ceramics*（Urbana：University of Illinois Press，1965）；Deetz and E. Dethlefsen，"The Doppler Effect and Archeology：A Consideration of the Spatial Effects of Seriation"，*Southwestern Journal of Anthropology* 21（1965）：196－206；以及 Deetz 的概述：*In Small Things Forgotten*（Garden City，NY：Anchor Press/Doubleday，1977）。

[9] 这番话引自拙著 *Drudgery Divine*，pp. 50－53。在那几页里，我坚持类比的比较模式较之于共源的比较模式的优先性，以再次加强这一观念："比较并不必然告诉我们事物的'所是'（这是一个在所谓'谱系'及其对'真实'历史联系的探讨背后起作用的远非深藏不露的前提）"（p. 52）。考虑到这是一篇"跋"，我也就不过多发挥了，而仅仅提供这三个前提条件，它们也许可以为采取共源理论的比较研究提供一个正当的基础。

[10] 参见 Smith，*To Take Place*，pp. 13－14 中对这句话的重申。

[11] 参考 Burton Mack 对这四个"环节"的富有洞见的详细阐发，见我有关 Mack 的文章"On Redescribing Christian Origins"，*Method and Theory in the Study of Religion* 8（1996）：247－269，esp. 256－259。

作者简介

243 **温蒂·多尼格**，芝加哥大学神学院伊利亚德宗教史杰出教授。近著包括《暗含的蜘蛛：神话中的政治和神学》（*The Implied Spider*：*Politics and Theology in Myth*，Columbia University Press，1998）、《分割差异性：古代希腊和印度的性别与神话》（*Splitting the Difference*：*Gender and Myth in Ancient Greece and India*，University of Chicago Press，1999）。即将出版的有《床第欺骗：诉说差异性》（*The Bedtrick*：*Telling the Difference*），以及小说《马归恋人，狗归夫婿》（*Horses for Lovers*，*Dogs for Husbands*）。

黛安娜·埃克，哈佛大学比较宗教学和印度学教授。著作包括印度教领域的《巴纳拉斯：光明之城》（*Banaras*，*City of Light*，Princeton University Press，1982）、《得赏：观看印度的圣像》（*Darsan*，*Seeing the Divine Image in India*，Anima Books，1985）；涉及神学反思的《面对神：从博兹曼到巴纳拉斯的精神之旅》（*Encountering God*：*A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*，Beacon Press，1998）；以及美国研究方面的《论共同的基础：美国的世界宗教》（*On Common Ground*：*World Religions in America*）。

马尔科姆·戴维·艾恺，波士顿大学宗教学副教授，其有关南



亚和东亚宗教及哲学的课程，一向被视为校内精品课程。其著作和论文包括：《智藏二谛分别论》(*Jnanagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths*, State University of New York Press, 1984)、《晤对佛陀：一个哲学家对空性意义的探寻》(*To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*, Princeton University Press, 1994)，以及《真有佛教的自然哲学吗?》[载《佛教与生态学》(*Buddhism and Ecology*), ed. Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, 1997]。

乔纳森·赫尔曼，乔治亚州立大学哲学和宗教学教授。其研究领域为中国宗教。著有《我与道：马丁·布伯与庄子神交》(*I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*, State University of New York Press, 1996)，以及论述比较宗教学的若干论文。

芭芭拉·侯德莱基，圣芭芭拉加州大学比较宗教史副教授。主要从事印度教和犹太教传统的历史及文本研究，以及经书、神话和礼仪等范畴的跨文化分析。著有《吠陀与托拉：超越经典的文本性》(*Veda and Torah: Transcending the Textuality of Scripture*, State University of New York Press, 1996)；采编有《礼仪与力量，礼仪研究期刊》(*Ritual and Power*, *Journal of Ritual Studies* 4, no. 2, 1990)；另有多篇论文探讨经书在婆罗门传统和拉比—秘法传统中的表现。目前正要完稿的有《宗教生活的神话维度》(*The Mythic Dimension of Religious Life*, Routledge)，以及一本探讨印度教肉身观的书。 244

威廉·帕登，伏蒙特(Vermont)大学宗教系教授兼系主任。著作包括《宗教世界：比较宗教研究》(*Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, 2d ed. Beacon Press, 1994)、《解释神圣者：考察宗教的方式》(*Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*, Beacon Press, 1992)。

金白莉·帕顿，哈佛神学院比较宗教学和宗教史副教授。其教学研究的重点是古希腊宗教、考古和圣像学以及现象学和诸宗教史

等领域。她是本文集编者之一，并将推出论著《诸神的宗教：礼仪、悖论以及神圣的反省》(*The Religion of the Gods: Ritual, Paradox, and Divine Reflexivity*, Oxford University Press, 2000)。

洛莉·帕顿，艾莫利（Emory）大学宗教系副教授。学术兴趣包括吠陀释义、比较神话学、宗教学理论。1994 年出版编著《权威、焦虑和经典：吠陀诠释文集》(*Authority, Anxiety, and Canon: Essays in Vedic Interpretation*, State University of New York Press, 1994)。其所著《以神话为据：阿闼婆吠陀作为经典评论》(*Myth as Argument: The Brhaddevata as Canonical Commentary*)一书列入“宗教史探索与尝试”丛书的第 41 卷，于 1996 年由柏林 DeGruyter 出版社出版。另与温蒂·多尼格合编《神话与方法》(*Myth and Method*，该书 1996 年由 University Press of Virginia 出版)。目前她正在撰写第二本著作，论及“吠陀仪式中的诗歌运用”，同时编写一书论述印度的印度教妇女和文本权威。

本杰明·雷依，弗吉尼亚大学宗教学系 Daniels Family NEH 杰出教学教授。本文集的主编之一，另著有《非洲宗教：象征、礼仪和社团》(*African Religions: Symbol, Ritual, and Community*, Prentice-Hall, 1976)、《布干达的神话、礼仪和王权》(*Myth, Ritual, and Kingship in Buganda*, Oxford University Press, 1991)。同时撰写了一系列有关非洲宗教以及有关古代世界和射猎—采集型社会的神话及礼仪的论文。作为贝利美术馆负责非洲艺术的助理馆长，雷依在弗吉尼亚大学以及在互联网上创办了多次非洲艺术展览。

休斯顿·史密斯，锡拉库兹（Syracuse）大学托马斯·沃特森宗教学荣休教授、杰出的兼职哲学教授，曾担任伯克利加州大学宗教学访问教授。他作为宗教哲学家和史学家，一直从事跨文化研究。著作包括《世界宗教》(*The World Religions*, HarperSanFrancisco, 1991)、《被遗忘的真理》(*Forgotten Truth*, Harper & Row, 1976)、《超越后现代思维》(*Beyond the Post-Modern Mind*,



Crossroad, 1992)、《世界宗教论集》(*Essays on World Religion*, Paragon House, 1992), 另与 Reuben Snake 编著《上帝治下的国家：美国本土教会的胜利》(*One Nation under God: The Triumph of the Native American Church*, Clear Light Publishers, 1996)。

乔纳森·史密斯，芝加哥大学罗伯特·安德森人文学杰出教授。学术专长为宗教研究史。著有《想像宗教：从巴比伦到琼斯敦》。曾担任《哈泼—柯林斯宗教辞典》(*The Harper-Collins Dictionary of Religion*, 1995) 的主编；晚近的著作有《单调的神性：早期基督教与近古诸宗教的比较研究》(*Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, University of Chicago Press, 1990)。即将杀青的手稿有《各种各样的亲密接触：西方有关差异的想像史的要素》(*Close Encounters of Diverse Kinds: Elements in the History of the Western Imagination of Difference*)。

劳伦斯·沙利文，哈佛神学院宗教史教授，兼哈佛大学世界宗教研究中心主任。主要研究操法语的中部非洲以及南美土著传统，尤其偏重于种族史、宇宙论、神话、礼仪等问题的探讨。著有《阿甘初之鼓：南美宗教的意义定位》(Macmillan, 1988)。他曾在伊利亚德手下担任《宗教百科全书》(*The Encyclopedia of Religion*, 16 volumes, 1987) 的副主编。另编有《医治和康复：世界宗教传统中的养生和医药》(*Healing and Restoring: Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, Macmillan, 1989), 与 Daniel L. Schachter 合编有《记忆的变形：意识、大脑以及社会如何重塑过去》(*Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*, Harvard University Press, 1995)。最近编写的著作有《施魅的力量：世界宗教传统中的音乐》(Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997)。

温妮弗蕾德·沙利文，华盛顿与李大学宗教学副教授。其教学和著述涉及美国宗教、宗教及法律的比较研究。著有《报以赘言：美国最高法院的宗教议论》(*Paying the Words Extra: Religious*

Discourse in the Supreme Court of the United States, Harvard University Center for the Study of World Religions, 1994)。

戴维·怀特，圣芭芭拉加州大学宗教学副教授。著有《犬人神话》(University of Chicago Press, 1991) 和《炼金术的身体：中世纪印度的悉达传统》(*The Alchemical Body*: *Siddha Traditions in Medieval India*, University of Chicago Press, 1996)。编有《修习坦陀罗》(*Tantra in Practice*)。

(朱东华译)